



UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE, DE SEVILLA
FACULTAD DE DERECHO
DEPARTAMENTO DE DERECHO PÚBLICO

LOS JUDÍOS EN LA TRANSICIÓN DE LA ESPAÑA MODERNA:
ENTRE EL RECONOCIMIENTO (ESTATUTO JURÍDICO) Y LA INTOLERANCIA

Tesis presentada para aspirar al Título de Doctor por

José Cruz Díaz

Realizada bajo la dirección del
Profesor Dr. D. José María Contreras
Mazarío, Catedrático de Derecho
Eclesiástico del Estado de la Universidad
Pablo de Olavide, de Sevilla

Sevilla, 2015

ÍNDICE

| | |
|---|--------|
| INTRODUCCIÓN..... | I-XXXI |
| CAPÍTULO I. Marco de coexistencia entre comunidades religiosas en los reinos cristianos hispánicos..... | 1 |
| I. La España de las tres culturas..... | 3 |
| 1. Consideraciones previas..... | 3 |
| 2. El mito de la España de las tres culturas: «dos culturas, tres religiones»..... | 9 |
| II. Estatuto jurídico de los judíos..... | 21 |
| 1. Autonomía en la desigualdad..... | 21 |
| 2. <i>Servi regis</i> | 36 |
| 3. Relaciones de Derecho privado..... | 53 |
| 4. Impedimentos de «vivir e morar de consuno»: normas de segregación..... | 78 |
| 5. Régimen impositivo..... | 91 |
| 6. Relaciones de Derecho público sustantivo y formal..... | 96 |
| 7. De las penas por delitos de sangre..... | 121 |
| 8. Práctica del culto..... | 131 |
| III. Vida interna de las comunidades..... | 139 |
| 1. Concepto de aljama..... | 139 |
| 2. Organización del autogobierno: consejo rector..... | 144 |
| 3. Aparato judicial..... | 153 |
| 4. Hacienda..... | 161 |
| 5. Estructura de los asentamientos y habitación..... | 164 |
| CAPÍTULO II. La «edad conflictiva»..... | 169 |
| I. Las causas del desarraigo..... | 171 |
| II. La gran tormenta: 1391-1415..... | 208 |
| III. Último intento de reconstrucción de las aljamas..... | 235 |
| CAPÍTULO III. Los pilares de la intolerancia judeófoba en la España moderna..... | 245 |
| I. El destierro, ¿solución definitiva?..... | 247 |
| 1. El Edicto de expulsión..... | 271 |
| 2. Consecuencias de la expulsión..... | 279 |
| 3. El retorno de los «tornadizos»..... | 293 |
| 4. Exención de la vigencia del Edicto: las comunidades sefarditas de las fronteras de África..... | 297 |
| 5. Otras expulsiones: moriscos y gitanos..... | 311 |
| a) Conversos infieles: moriscos..... | 312 |

| | |
|---|-----|
| b) Indiferencia religiosa: gitanos..... | 341 |
| II. La persecución de los conversos..... | 357 |
| 1. Identidad judía vs. identidades judías: aproximación terminológica..... | 360 |
| 2. El criptojudasismo..... | 374 |
| a) Evolución en etapas..... | 377 |
| b) Tipología de judeoconversos..... | 380 |
| c) Los portugueses de Nación..... | 386 |
| d) Criptojudasismo: un fenómeno persistente..... | 390 |
| d.1. Rastros contemporáneos: los chuetas mallorquines..... | 390 |
| d.2. Vestigios de presencia judía en la España de los siglos XVIII y XIX..... | 397 |
| d.3. Los límites de la supervivencia..... | 403 |
| d.4. La religión criptojudía: sincretismo, aculturación, vida comunitaria..... | 405 |
| 3. Los estatutos de limpieza de sangre..... | 416 |
| a) El fondo ideológico de las investigaciones de limpieza..... | 426 |
| b) El proceso pesquisidor..... | 429 |
| c) Polémica escrituraria y reformismo social contrario a los estatutos (ss. XV-XVII)..... | 431 |
| d) La Pragmática de Actos Positivos, de 1623..... | 440 |
| 4. La vía punitiva: la Santa Inquisición..... | 445 |
| a) Precedentes..... | 445 |
| b) Fundación..... | 456 |
| c) Objetivos y atribuciones..... | 463 |
| d) Estructura y procedimiento..... | 471 |
| e) Trayectoria..... | 481 |
| e.1. Un reguero de víctimas en el camino..... | 481 |
| e.2. La Inquisición y el reformismo borbónico..... | 493 |
| e.3. Decadencia moral..... | 502 |
| CAPÍTULO IV. El tránsito ideológico hacia el protorracismo cristiano..... | 507 |
| I. Consideraciones generales..... | 509 |
| II. Antijudaísmo como movimiento social..... | 510 |
| III. De la pureza de la fe a la limpieza de sangre..... | 514 |
| IV. La nueva casta de los conversos..... | 520 |
| V. La llama del odio se reaviva..... | 527 |
| VI. La singularidad del caso español..... | 542 |
| CONCLUSIONES..... | 565 |
| FUENTES..... | 587 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 599 |

ABREVIATURAS Y ACRÓNIMOS

| | |
|--------------|---|
| ACA | Archivo de la Corona de Aragón, Barcelona |
| ACD | Archivo del Congreso de los Diputados, Madrid |
| Actas Bayona | Actas de la Diputación General de Españoles que se juntó en Bayona el 5 de junio de 1808 [...], Madrid 1874 (CD-Rom Congreso de los Diputados, Diario de Sesiones, Serie Histórica 2) |
| ADC | Archivo Diocesano de Cuenca |
| AGS | Archivo General de Simancas |
| AHDE | Anuario de Historia del Derecho Español |
| AHN | Archivo Histórico Nacional (Madrid) |
| AHPZ | Archivo Histórico Provincial de Zaragoza |
| AJSR | <i>Association for Jewish Studies Review</i> |
| AMAE | Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores |
| ANF | <i>Archives Nationales de France</i> , París |
| ARAH | Archivo de la Real Academia de la Historia |
| Arch. | Archivo |
| BAC | Biblioteca de Autores Cristianos |
| BN | Biblioteca Nacional |
| C. | carpeta |
| ca. | aproximadamente |
| cap. (caps.) | capítulo(s) |
| cfr. | confróntese, compárese con |
| comp. | compilador |
| confr. | confróntese, compárese |
| coord. | coordinación de edición |
| Desp. | despacho |
| dir. | director de edición |
| doc. (docs.) | documento(s) |
| ed. (eds.) | edición, editor(es) |
| EJ | <i>Encyclopaedia Judaica</i> (Jerusalem 1972) |
| et al. | y otros |
| exp. | expediente |
| facs. | facsimil |
| fasc. | Fascículo |
| fol. (fols.) | folio(s) |
| Fr. | Fray (fraile) |
| HUCA | Hebrew Union College Annual |
| Ibid. | misma fuente de la nota anterior |
| Id. | misma autor de la nota anterior |
| Inq. | sección Inquisición |
| JEMH | <i>Journal of Early Modern History</i> |

| | |
|--------------|---|
| JJ Stud | Journal of Jewish Studies |
| JQR | Jewish Quarterly Review |
| L. | legajo |
| lib. | libro |
| MJHSE | <i>Miscellanies of the Jewish Historical Society of England</i> |
| mrs. | Maravedí(es) |
| ms. | manuscrito |
| n. p. p. | nota al pie de página |
| núm. (núms.) | número(s) |
| op. cit. | obra citada |
| p. (pp.) | página(s) |
| PAAJR | <i>Proceedings of the American Academy of Jewish Research</i> |
| PAJHS | <i>Publications of the American Jewish Historical Society</i> |
| PRO | Public Record Office (Inglaterra) |
| reg. | registro |
| REJ | <i>Révue des Études Juives</i> |
| reprod. | reproducción |
| RGS | Registro General del Sello |
| s. (ss.) | siglo(s) |
| s. a. | sin autor |
| s. e. | sin casa editorial |
| s. f. | sin fecha, sin fecha de publicación |
| s. l. | sin lugar, sin lugar de publicación |
| s. n. | sin número de página |
| sec. | sección |
| sic. | así en el original |
| ss. | y páginas siguientes |
| t. | tomo |
| tít. | título |
| TJHSE | <i>Transactions of the Jewish Historical Society of England</i> |
| TJQR | <i>The Jewish Quarterly Review</i> |
| trad. | traductor, traducción de |
| v. | vuelto, reverso de un folio |
| v. gr. | <i>verbi gratia</i> (por ejemplo) |
| vid. | véase, consúltese |
| vol. (vols.) | volumen(es) |

INTRODUCCIÓN

I

No hemos de sumar muchos argumentos a la demostración de que la aberración visual que padecemos en las apreciaciones del presente español trae causa de ideas erróneas que tenemos del pasado; y en este sentido, dentro del repertorio monstruoso orteguiano, el tema de los judíos no encarna una excepción. Como muestra, tres botones: las relaciones entre cristianos, moros y judíos; el racismo antijudío (antisemitismo); y la dialéctica entre ciudadanía y minorías religiosas.

Respecto de las relaciones entre religiones y culturas, abundan hoy los juicios de valor hacia el futuro, alabando los elementos de pacífica convivencia del pasado y rechazando los hechos y actitudes intolerantes y contrarias a los valores ideales de la convivencia humana, tal y como los concebimos en la actualidad. Este es el sentido histórico, político y ético que en la España de nuestros días se da al ideal de la «España de las Tres Culturas», a saber, la latino-cristiana, la arabo-islámica y la judía, con el objetivo aparente de unir a las diferentes comunidades en un proyecto común de país, potenciando los puntos de coincidencia y apartando todo elemento de disensión. Propósito loable, sin duda, pero no por repetido es más cierto. La conceptualización y prácticas de la tolerancia durante el largo período medieval¹ es a todas luces deficiente como patrón para una dinámica social moderna de respeto mutuo entre comunidades de

¹ Conviene retener por el momento que el concepto de tolerancia admite una multiplicidad de comprensiones y matices. No se trata por eso mismo de un término totalmente unívoco que haya mantenido la integridad de sus notas esenciales de un modo inalterado a través del tiempo, sino que ha sido justamente el tiempo, el pensamiento y la práctica de las sociedades humanas los que han modulado un valor que, en la actualidad, como nos recuerda el Tribunal Europeo de Derechos Humanos en su sentencia *Kokkinakis vs. Grecia* (25.05.1993), al hilo de la exhibición de imágenes profanadoras de objetos de veneración religiosa, es indiscutido: «Tales imágenes pueden ser consideradas como una malévol violación del espíritu de tolerancia que debe caracterizar una sociedad democrática». Como en tantas otras cosas, cada época histórica ha conocido diversas formas de entender y practicar la tolerancia. Para una aproximación histórica a la idea de tolerancia MARTÍ, J. M.^a, «La idea de tolerancia y su aplicación en el Derecho contemporáneo». *Humana Iura*, 4 (1994), pp. 53-98. Sobre la tolerancia medieval vid. PERETÓ RIVAS, R. (ed.), *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media: Actas del Coloquio de Mendoza (Mendoza 15-18.6 2011)*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Porto 2012. En sentido contrario, CANTERA MONTENEGRO sostiene que «resulta absolutamente gratuito hablar de tolerancia e intolerancia, ya que éstos son conceptos actuales y carentes de sentido en la época medieval» (*Los judíos en la Edad Media hispana*, A-Z, Madrid 1986, p. 9). En respuesta a este argumento, hemos de señalar que las figuras jurídicas han ido apareciendo y evolucionando en la historia como respuesta a una serie de problemas y desde el apoyo de diferentes corrientes de pensamiento, de resultados de lo que cual no se puede hablar propiamente de tolerancia hasta la modernidad, pero eso no significa que no existiera antes una idea de tolerancia, más allá de la que se le ha atribuido tradicionalmente de uno de los pilares de la ética de las virtudes, y que en época medieval se llamó *comparativa permissio*.

III

creyentes y fieles de distintas religiones, no creyentes y escépticos. Más aún, coincidimos con MIKEL DE EPALZA en que

toda convivencia basada en la religión no supone un ideal humano aceptable, en nuestros días. (...) La convivencia moderna tiene unas bases humanitarias más modernas y eficaces que las de la religión. El Toledo de nuestros días, en una España democrática, es infinitamente más tolerante que el de los siglos medievales, porque en él la convivencia de las creencias religiosas y de las culturas o subculturas diversas, se basa en una libertad religiosa y social moderna, en el marco social de una sociedad laica, que es la que uno desea para España².

En cuanto a lo segundo, mírese por donde plazca el hecho español de hoy, de ayer o de anteayer, siempre sorprenderá la machacona tozudez con la que se afirma que en España no hay antisemitismo. Al parecer, por una aparente razón: desde su expulsión en 1492 hasta fechas muy recientes no ha habido presencia de judíos en la Península, y los que ahora viven en ella se cuentan por unas pocas decenas de miles³. SALVADOR DE MADARIAGA decía que los judíos expulsados «dejaron España muy judíos y se fueron muy españoles»⁴. Así lo han demostrado todo tipo de investigaciones. De lo que tampoco cabe duda es que dejaron una España muy antijudía.

Si ha habido o no judíos en la España moderna no es cosa que quepa responder en esta Introducción, pero creemos oportuno advertir en punto al fenómeno del antisemitismo que una de sus particularidades es que representa una de las formas de fobia que no requiere la presencia cercana del objeto de odio. El mundo contemporáneo está lleno de ejemplos. Podemos citar el Japón de la década de 1930 o el Egipto actual, donde, no habiendo presencia de judíos, el antisemitismo ha sido y es un hecho plenamente vigente. En España, desde el s. XIX la población judía ha sido muy pequeña y absolutamente ignorada por la mayoría social, pero esta circunstancia no ha sido óbice para que, en cada momento, dicha mayoría no haya alimentado y desarrollado lo que ha sido calificado de «antijudaísmo imaginario»⁵, tema al que ÁLVAREZ CHILLIDA dedica buena parte de su magistral *El antisemitismo en España: la imagen del judío (1812-2002)*. Recapitalando, pues, el antisemitismo, mirado a fondo, no es ni un mito ni un

² «¿Tres culturas o tres religiones?». *Encuentro Islamo-Cristiano*, 164 (1985), p. 6.

³ Aproximadamente el 0,1 por ciento de la población, esto es, alrededor de 40.000 habitantes. A pesar de ello, se estima que el número de judíos residentes en España ha crecido un 100 por ciento desde 1999 (cfr. el primer y cuarto Informes ECRI sobre España, pp. 14 y 36, respectivamente).

⁴ «Judíos, cristianos y conversos», en *Vida del Muy Magnífico Señor don Cristobal Colón*, Hermes, Méxio-Buenos Aires 1952, pp. 171-194.

⁵ CARANDELL, L., «La opinión pública española ante los inmigrantes extranjeros», en VV. AA., *Racismo y xenofobia: búsqueda de las raíces*, Fundación Rich, Madrid 1993, pp. 137-150.

mal recuerdo del pasado. Aunque de evidentes raíces históricas y culturales, es una realidad que se manifiesta con frecuencia en la España de hoy.

En contra de lo que generalmente se cree, el antijudaísmo sin judíos no se extinguió en el siglo XVIII. (...) Galdós evoca su presencia en su vasto fresco social y literario de la España del XIX. Más cerca de nosotros -en el período tan agitado como fecundo de la Segunda República y, sobre todo, de la Guerra Civil-, es interesante y significativo cotejar las fobias y fantasmagorías históricas de España perfectamente divididas en dos campos en razón de las circunstancias: a la imagen racista y truculenta del “moro” trazada por los periodistas y escritores republicanos al denunciar la utilización por los franquistas de mercenarios rifeños miserables y analfabetos, se contraponen la del judío de los propagandistas de Falange y del nacional catolicismo de la Cruzada, con sus referencias a la “raza vagabunda sin patria y sin Dios”, la “sarna internacional” y la “judería harapienta centroeuropea” (...) ¡Algunos autores exigían en 1937 el restablecimiento de la Inquisición y reivindicaban su condición de “hispano-romano-góticos” opuestos a los “judeo-moriscos”!⁶.

No se nos malinterprete: no es el propósito de este trabajo abordar el fenómeno del racismo desde una óptica generalista⁷. Sobre este tema se ha escrito mucho (aunque, en ningún caso, demasiado), pero observamos que, la mayor parte de las veces, los análisis son tan coincidentes que acaban por enquistarse en la repetición de tópicos y lugares comunes. Es decir, aportan únicamente la condena de actos reprobables y se enfangan en la narración de sucesos dramáticos, o en estadísticas que sólo tendrían sentido si se tratase de demostrar la existencia de comportamientos racistas -cuando, insistimos, ni siquiera debiera ser objeto de discusión-.

Cabría argüir que el objetivo de dicha crónica negra es el de movilizar conciencias y sensibilizar a la población. No queremos pecar de escepticismo, pero permítasenos dudar. En nuestra opinión, ceñirnos a estos aspectos contables del problema es agarrar el rábano por las hojas. Y respecto a las condenas estériles aunque, sin duda, bienintencionadas, sólo podemos decir otro tanto.

⁶ GOYTISOLO, J., «La historiografía española y la herencia de Sefarad». *Letras libres*, 4/43 (julio 2002), pp. 34 y 35. La cita es a RODRÍGUEZ-PUÉRTOLAS, J. (ed.), *Literatura fascista española. Antología*, Akal, Madrid 1987, p. 526.

⁷ Vid. a modo introductorio FEAGIN, J., *Systemic Racism*, Routledge, London 2006; VAN DUK, T. A., *Racismo y discurso de las élites*, Gedisa, Barcelona 2003; TAGUIEFF, P.-A., *La couleur et le sang*, Mille et une Nuits, Paris 2002; GOLDBERG, D. T., *The racial State*, Blackwell, Malden 2002; BOXILL, B., *Race and Racism*, Oxford University Press, Oxford 2001; DE RUDDER, V. et al., *L'inégalité raciste*, PUF, Paris 2000; TER WAL, J. y VERKUYTEN, M., *Comparative perspectives on Racism*, Ashgate, Vermont 2000; TORRES, R. D. et al., *Race, Identity and Citizenship*, Blackpowell, Malden 1999; BULMER, M. y SOLOMOS, J., *Racism*, Oxford University Press, Oxford 1999; SOLOMOS J. y BACK, L., *Race, Politics and Social Change*, Routledge, London 1995; WIEVIORKA, M., *Racisme et xénophobie en Europe*, La Découverte, Paris 1994; LEWONTIN, R. et al., *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, Crítica, Barcelona 1987; BARKER, M., *The New Racism*, Function Books, London 1981.

Que el antisemitismo es algo repugnante resulta obvio. Ahora bien: identificar y condenar los hechos, no por necesario, debe ser bastante. Si no indagamos en las causas que lo provocan, en los mecanismos que se repiten con los resultados que todos conocemos, en el origen, en la raíz, estaremos lejos de erradicarlo.

Partiendo de esta premisa, a lo largo de estas páginas ofreceremos distintos enfoques de un mismo problema. La repetición de elementos en distintas épocas nos ofrecerá algunas pistas sobre la naturaleza que subyace a toda conducta antisemita. Por añadidura, el contraste de datos entre lo pasado y lo actual, nos servirá para rebatir opiniones tan generalizadas como la de que «nos estamos volviendo racistas», como si de una novedad se tratase, con ocasión de los cambios que la creciente inmigración está introduciendo en España.

Tales cambios encubren una problemática con consecuencias negativas que rebasan la esfera de lo estrictamente jurídico. Nos referimos al tercero de los temas propuestos: la dialéctica entre ciudadanía y minorías religiosas. No podemos ignorar que esta dialéctica ha conformado históricamente nuestro imaginario social sobre las creencias religiosas. El nacionalcatolicismo castizo definió la “españolidad” -identidad tipo- con el hombre -varón- blanco, europeo de cultura latino-católica, conservador, castellano parlante y heterosexual. No compartir una de estas señas de identidad suponía quedar marginado del espacio público. Posiblemente, a excepción de la religión, en estos más de treinta años de vigencia de la Constitución española el resto de las señas han evolucionado o están en proceso. Hoy se puede pertenecer a cualquiera de las culturas y nacionalidades del Estado, pregonar cualquier ideología dentro del marco constitucional o vivir la propia identidad sexual sin por ello dejar de formar (léase sentirse) parte de esta sociedad. Y no sólo de Derecho, sino que es, como decimos, parte del imaginario social. Sin embargo, en términos de creencias el imaginario todavía sigue sin evolucionar. Cuesta entender que haya españoles judíos, musulmanes, ortodoxos, budistas o evangélicos y el hecho de practicar estos cultos parece situar a los ciudadanos, por generaciones, en la esfera de la inmigración y la extranjería.

En este punto tropezamos nuevamente con aquella propensión errónea, sumamente extendida, que lleva a representarse que puesto que en España hay pocos judíos, no deben ser españoles. Esta inclinación a identificar las minorías religiosas con la inmigración está provocando desajustes en la gestión pública de la diversidad

religiosa. Problemas y desafíos derivados de lo que se ha dado en llamar «invisibilización del pluralismo religioso». Ocurre, por ejemplo, con la ausencia de mecanismos o canales formales de interlocución entre comunidades y confesiones religiosas y los agentes públicos, en particular en el ámbito de la Administración local, hecho que da lugar en no pocas ocasiones a que sean los departamentos u oficinas con competencias en inmigración y extranjería quienes atiendan y canalicen (y eso cuando lo hacen) las demandas de estos grupos. Ciertamente, urge equiparar el trato dispensado a las entidades religiosas con el que reciben otras entidades asociativas.

Más aún: un desajuste prolongado en estos terrenos termina por afectar al propio lenguaje. Con más frecuencia de la soportable los medios de comunicación y la clase política de este país confunden los términos racismo y xenofobia, empleándolos como sinónimos. Esto refleja el profundo desconocimiento que de lo judío se tiene. La mayor parte de los judíos que hoy residen en España son ciudadanos españoles. Españoles de segunda o tercera generación, y en algunos lugares (Ceuta y Melilla) de algunas más. La única acepción que da el diccionario de la RAE de *xenofobia* no da lugar a equívoco: «Odio, repugnancia u hostilidad hacia los extranjeros»⁸. Entonces, ¿por qué el empeño de algunos en llamar xenofobia al racismo? Sospechamos que la respuesta hay que buscarla, de un lado, en los estrechos lazos de hermandad que mantienen los judíos españoles con el Estado de Israel, lo que de alguna manera confunde al ciudadano de a pie⁹, y del otro, en prejuicios ideológicos de antiguo y nuevo cuño, presentes a diestra y siniestra del arco político. En cualquier caso, no llamar al prejuicio antisemita por su nombre o negar que existe son dos caras de una misma moneda. Responde a la misma lógica, *mutatis mutandis*, de los negacionistas del Holocausto que para rebatir la veracidad de las fábricas de matanza nunca las llaman así, sino mediante eufemismos del tipo «campos de prisioneros» o «centros de trabajos forzados». Mientras no

⁸ RAE, *Diccionario de la lengua española*, 22.ª ed., Espasa Calpe, Madrid 2001.

⁹ Sirva de ejemplo un extracto del discurso pronunciado por el Presidente de la Comunidad Judía de Madrid, Samuel Bengio, con ocasión de la visita del Presidente de Israel, Shimon Peres, a la sinagoga de Madrid, el 21 de febrero de 2011: «Tengo el honor de presidir la junta directiva de la Comunidad Judía de Madrid, una comunidad judía profundamente sionista, una comunidad que siempre ha sentido las alegrías y las penas del Estado de Israel como las suyas propias (...).

» Sus líderes sucesivos, siempre apoyados por sus miembros, han sabido (...) implantar y desarrollar desde el primer día su conciencia sionista, al mismo tiempo que han sabido integrar a esta comunidad en su entorno económico y social en el Reino de España (...).

» Estamos y seguiremos comprometidos con el Estado de Israel: seguiremos trabajando día tras día para aproximar la realidad israelí al Pueblo español (...). Discurso completo recuperado en marzo de 2011 de la Web de la Comunidad Judía de Madrid, http://www.cjmadrid.org/images/stories/pdfs/discursosam_%20bengio_21-2-11.pdf.

corrijamos este *quid pro quo* no adelantaremos un paso en la inteligencia de una lacra que es peligrosa en cualquiera de sus manifestaciones y no sólo para quienes son sus víctimas inmediatas. Afirma PER AHLMARK:

Cuanto más estudiamos el holocausto, mejor entendemos el modo como se gestan ciertos fenómenos en las naciones en crisis: cómo se transmite y se transforma la imagen del “judío” al cabo de los siglos, por qué el antisemitismo es todavía hoy la manifestación de un grave malestar dentro de un país o de una cultura, por qué los ataques contra la libertad y el Estado de Derecho comienzan a menudo con la persecución de los judíos, pero terminan siempre, si no se presta atención, con la destrucción del país mismo¹⁰.

Abundando en esta idea, el filósofo político STEPHEN BRONNER sostiene en *Un rumor sobre los judíos* (2009) que *Los protocolos de los sabios de Sión* tomaron parte en un propósito más ambicioso para destruir las iniciativas civilizadoras de la razón: representan un ataque frontal contra la modernidad y el progreso al describir la democracia, la Ilustración, la libertad de prensa o el Derecho internacional como una argucia de los judíos para dominar el mundo¹¹. Ya lo decía MARTIN NIEMÖLLER, pastor alemán encarcelado de 1937 a 1945 por el Gobierno de Hitler:

Primero fueron a por los judíos, /y yo no hablé porque no era judío. / Después fueron a por los comunistas, / y yo no hablé porque no era comunista. / Después fueron a por los católicos, / y yo no hablé porque era protestante. / Después fueron a por mí, / y para entonces ya no quedaba nadie que hablara por mí.

II

No es habitual que los trabajos de investigación discurren acerca del método que siguen¹²; generalmente sus normas se hallan implícitas en ellos, a veces sólo en apariencia. Sobreentendidas o mal definidas, ello no empece, sin embargo, para que la *Academia* las erija en dogmas, auténticos parámetros o cánones de cientificidad, frente a quienes las cuestionan, ora por su utilidad, ora por su viabilidad, como en el caso de los

¹⁰ «Reflexiones sobre el combate contra el antisemitismo», en F. BARRET-DUCROCQ (dir.), *¿Por qué recordar?: Foro Internacional Memoria e Historia (UNESCO 25.3.1998-La Sorbonne 26.3.1998)*, Granica, Barcelona 2002, p. 158.

¹¹ *El País*, 13 de febrero de 2009.

¹² Dejando a un lado la polémica en torno a la unidad metodológica de las «ciencias de la naturaleza» y las «ciencias del espíritu», desde el punto de vista epistémico cabe distinguir el *método de investigación* o científico del *método didáctico* o de enseñanza, «según se dirijan a alcanzar la verdad en un determinado campo científico [el primero] o a hacer llegar la verdad alcanzada por nosotros mismos o por otros a los demás [el segundo]» (CONTRERAS MAZARÍO, J. M.^a, «Epistemología del Derecho eclesiástico del Estado», en *Diálogo sobre el futuro de la ciencia del Derecho eclesiástico en España: Trabajos de la reunión organizada por el Instituto Martín de Azpilcueta (26.5.2000)*, Universidad de Navarra, Pamplona 2000, p. 41). En este sentido, definimos “método de investigación” como «aquella manera de proceder en cualquier dominio del saber que permite ordenar la actividad investigadora de acuerdo con una meta propuesta» (MUÑOZ, J. [dir.], *Diccionario Espasa de Filosofía*, Espasa, Madrid 2003, p. 582).

defensores de la especialidad de las disciplinas (léase división en compartimentos estancos) y los neopositivistas.

Una tesis referida al estatuto jurídico del judaísmo se enmarca *a priori* dentro del Derecho eclesiástico del Estado o de lo que una significativa posición doctrinal califica de Derecho de la libertad de conciencia¹³, en su doble dimensión de sector del ordenamiento jurídico y disciplina científica. Que se centre en un período histórico delimitado en precisas coordenadas de espacio y tiempo (los enunciados en el título), caracterizados por la ausencia de libertad religiosa, no lo desmiente. Antes bien, desde la perspectiva de su formulación histórica, el Derecho eclesiástico o Derecho eclesiástico del Estado es un término antagónico de la libertad religiosa¹⁴.

Lógicamente, dado que se ambienta en el pasado histórico, el tema también resulta de interés tanto para la Historia general moderna como para la Historia del Derecho. Necesariamente, al hilo de la vinculación de estas páginas con la Historia del Derecho, debemos desviar el enfoque para alejarlo de la imagen que durante muchos años se ha transmitido de aquélla: una disciplina encorsetada en rígidos patrones, cuyo objeto de atención preferente y casi exclusivo son las fuentes medievales y los sistemas jurídicos de la España prerromana, romana y visigoda, sin puntos de conexión con el presente¹⁵. Haremos tres observaciones sobre el particular.

¹³ «Parece razonable pensar que el Derecho eclesiástico, si quiere ser fiel a la orientación que su evolución histórica ha descrito y a la transformación de la propia sociedad, debe transformarse él mismo en Derecho de la libertad de conciencia, en el que las normas reguladoras de la libertad religiosa como derecho civil y las reguladoras de las materias eclesiásticas, reducidas a la regulación del estatuto jurídico civil de las confesiones en tanto que ejercicio colectivo institucionalizado de esa libertad (Derecho especial), representan la mayor parte, pasando a ser el grueso de sus contenidos las destinadas a regular la libertad de ideas y creencias (convicciones), desde la perspectiva de la libertad de conciencia, con independencia de que esas convicciones sean religiosas o no» (LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho de la libertad de conciencia*, t. I. *Libertad de conciencia y laicidad*, 2.ª ed., Civitas, Madrid 2002, p. 30).

¹⁴ «Si atendemos a sus orígenes históricos, el Derecho eclesiástico del Estado surge en un momento histórico en el que el absolutismo y la confesionalidad del Estado conllevan la intolerancia religiosa, la persecución y represión de los disidentes del monarca en materia religiosa. Pero es evidente que la intolerancia religiosa supone la privación de libertad religiosa; es más, constituye su antítesis. Por eso atendiendo a su formulación histórica, el Derecho eclesiástico del Estado vinculado a la intolerancia religiosa es un término antagónico de la libertad religiosa. Denominar Derecho eclesiástico a la rama del ordenamiento jurídico del Estado que se ocupa del estudio de la libertad religiosa es sencillamente una antinomia» (SOUTO PAZ, J. A., *Derecho eclesiástico del Estado. El derecho de la libertad de ideas y creencias*, Marcial Pons, Madrid 1993, p. 34).

¹⁵ Piénsese en TORRES LÓPEZ (*Lecciones de Historia del Derecho español*, Librería Gral. de Germán García, Salamanca 1933), GALO SÁNCHEZ (*Apuntes de Historia general del Derecho*, Librería Bastinos de José Bosch, Barcelona 1930), ROMÁN RIAZA y GARCÍA-GALLO (*Manual de Historia del Derecho español*, Librería Gral. de Victoriano Suárez, Madrid 1935), RAFAEL GILBERT (*Historia general del*

Primera observación. Refutamos la pertinencia del análisis del pasado por el pasado, por al menos dos convicciones: 1.^a) porque sacralizar la memoria es una forma de dejarla estéril; y 2.^a) porque el Derecho y su objeto no sólo describen el estado de una configuración socio-política, sino que contribuyen, además, a su transformación y desarrollo. No se trata tanto de volver la vista al *pasado* del judaísmo en España, cuanto de poner de relieve la historia de su *presente*, el proceso de reconstrucción de la vida judía en España, o dicho a la inversa, como proclamaba LUCIEN FEBVRE, «il n'y a pas d'histoire que du présent»¹⁶.

En este orden de ideas, es importante resaltar que el estudio de situaciones caracterizadas por la falta de libertad religiosa constituye un buen ejercicio para valorar y preservar este derecho relativamente reciente. Revisar la historia, los excesos cometidos en contra de la libertad religiosa, analizar los móviles que en otra época llevaron a situaciones de acoso y persecución, segregación, discriminación, tortura y aniquilación física en nombre de la unificación religiosa, es un buen ejercicio para afrontar los temas actuales.

No es fácil enfrentarse al pasado. Decía JOYCE: «History (...) is a nightmare from which I am trying to awake»¹⁷. Pero si una sociedad quiere saber a dónde va, debe saber también de dónde viene. La española viene de la Inquisición y sus autos de fe, de las expulsiones de judíos y moriscos, de sus guerras fratricidas, así como de cuarenta años de dictadura y aislamiento. En este sentido, la memoria colectiva de los españoles se revela esencial¹⁸. El auténtico enemigo de España no es el Otro: es un pasado histórico sin resolver.

Llegamos, pues, a la conclusión de que no podemos dar la espalda al pasado, lo cual, de entrada, no equivale a condenarlo sin más, ni descifrar lo que hubiéramos hecho de haber vivido en él, sin extraer lecciones de cara al futuro o, en todo caso, al tiempo

Derecho español, s.e., Granada 1968) o VALDEAVELLANO (*Curso de Historia de las instituciones españolas: desde los orígenes hasta el final de la Edad Media*, Alianza, Madrid 1998).

¹⁶ Fundador en 1929, junto con MARC BLOCH, de la revista *Annales d'histoire économique et sociale*.

¹⁷ *Ulysses*, ed. de H. WALTER GABLER, W. STEPPE y C. MELCHIOR, The Bodley Head, London 1993.

¹⁸ La acepción convencional que manejamos aquí define memoria “colectiva” como la sedimentación más o menos clara de recuerdos y reminiscencias que comparte la mayoría de las conciencias reunidas en el conjunto de una nación. Puede abarcar opiniones sobre un determinado acontecimiento, sin ninguna correlación con la realidad pasada. Cfr. HALBWACHS, M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris 1994 ; y *La mémoire collective*, Albin Michel, Paris 1997.

que nos ha tocado vivir. Dicho en términos coloquiales, somos herederos de nuestro pasado. Por poner un ejemplo por todos conocido, plantearnos el problema de la herencia de la Inquisición nos lleva a interrogarnos, a nuestro parecer inevitablemente, sobre la pervivencia o desaparición del espíritu inquisitorial en España. Así lo ven LA PARRA y CASADO:

A nuestro juicio, este “espíritu” o “actitud” ha estado muy presente en muchas etapas de la historia contemporánea española. Su presencia ha sido directamente proporcional a la intolerancia de cultos y al no reconocimiento de la libertad de conciencia, y ha estado potenciada por la hegemonía de una Iglesia católica gobernada por una jerarquía empeñada en coformar leyes civiles y el ejercicio de los derechos del ser humano al ideario religioso y a la moral católica, así como en controlar la educación y la cultura.

Pero no ha sido ésta la única herencia de la Inquisición española. En palabras de García Cárcel y Doris Moreno, esta institución de tan larguísima vida “contribuyó a dividir a los españoles en función de su manera de pensar, sentir o ser, lo que ha condicionado los ajustes de cuentas de diverso signo que han hipotecado nuestra historia”¹⁹.

Y en segundo lugar, pero no menos importante. El historiador narra los acontecimientos pasados a través del tiempo, no desde la óptica actual del s. XXI, sin menoscabo de la imparcialidad histórica, subvirtiéndola. De ahí que tengamos que distanciarnos de ellos por algunos momentos, situándolos en una justa perspectiva histórica. Tal era el parecer de nuestro ORTEGA, para quien en esta lejanía virtual parecen esclarecerse los hechos por sí mismos y adoptar espontáneamente la postura en que mejor se revela su profunda realidad; si bien, al mismo tiempo, sentenciaba con acritud:

Hablar de la historia de España es hablar de lo desconocido. Puede afirmarse que casi todas las ideas sobre el pasado nacional que hoy viven alojadas en las cabezas españolas son ineptas y, a menudo, grotescas. Este repertorio de concepciones, no sólo falsas, sino intelectualmente monstruosas, es precisamente una de las grandes rémoras que impiden el mejoramiento de nuestra vida²⁰.

Segunda observación. Aparte de su débil entronque con los problemas de nuestro tiempo, la Historia del Derecho, debido al juridicismo dominante en muchos de los que la han cultivado, se ha acantonado generalmente en el análisis del Derecho en la historia; o mejor, del Derecho fuera la historia, esto es, aislado de todo contexto social, económico y político. Una visión del Derecho apegada a las fuentes, textual y descriptiva, en definitiva, como un sistema cerrado y autónomo, cuyo desarrollo no

¹⁹ *La Inquisición en España: agonía y abolición*, Catarata, Madrid 2013, pp. 19 y 20. La cita es al libro de GARCÍA CÁRCEL, R. y MORENO MARTÍNEZ, D., *Inquisición. Historia crítica*, Temas de Hoy, Madrid 2000.

²⁰ ORTEGA Y GASSET, J., *España invertebrada*, Planeta DeAgostini, Barcelona 2010, pp. 25 y 98.

puede ser aprehendido si no es desde su propia dinámica interna. O dicho de otra forma: el enaltecimiento de la norma por la norma como único objeto de estudio, derivándose de ello la confusión entre la Historia del Derecho y la Historia de la regla, de los conceptos o dogmas jurídicos.

Tal fenómeno colectivo se percibe ya en los orígenes de la historiografía jurídica española (primer tercio del s. XIX), esto es, a partir del momento en que se restituye a los juristas la enseñanza y, en consecuencia, la investigación en este campo. Debido a la especialización, los historiadores del Derecho no asimilaron con el mismo entusiasmo que sus colegas generalistas la heurística elaborada por las nuevas orientaciones historiográficas.

Esto es particularmente cierto en relación con la llamada escuela de los *Annales*, la cual, comprometida en la reacción contra la tendencia positivista a supervalorar el papel de los dirigentes y de las instituciones políticas, preconiza que el objeto de la ciencia histórica no viene dado única y exclusivamente por las fuentes, sino que es elaborado por el historiador a partir de las solicitaciones del presente²¹. Según sus postulados, lo que da valor al trabajo del historiador no es tanto la seriedad en el manejo de las fuentes, cosa que se da por supuesta, cuanto la calidad de las interrogantes que le plantea.

Pasado y presente se iluminan, recíprocamente a partir del momento en que el análisis histórico establece entre ellos una relación “generativa” (cuando el historiador reconstruye la génesis de una configuración presente) o “comparativa” (cuando el efecto de distancia entre una forma de organización, un comportamiento de otra época y sus equivalentes actuales permite relativizar y dar sentido a la realidad social que nos rodea)²².

La revolución historiográfica promovida por los *annalistas* en la década de 1930 llega hasta nuestros días, nutriendo los métodos y técnicas de los historiadores actuales:

Hay, sin embargo, algo de irreversible en la forma en que la práctica totalidad de los historiadores se ha convertido al «espíritu de los *Annales*», algo que merece el nombre de revolución. Más que la renovación de los temas y objetos de investigación que propone a los historiadores, es el cambio radical que preconiza en la relación con el pasado (...)²³.

²¹ Engrosan sus filas, aparte de los fundadores LUCIEN FEBVRE y MARC BLOCH, célebres historiadores de la talla de un FERNAND BRAUDEL, MARC FERRO y PIERRE CHAUNU.

²² BURGUIÈRE, A. (dir.), *Diccionario de ciencias históricas*, Akal, Madrid 1991, p. 38.

²³ Ibid.

Hasta fechas recientes los historiadores del Derecho han permaneciendo al margen de estas corrientes, como también del conjunto de los avances metodológicos que en los primeros compases del s. XX experimentaron las Humanidades en general. El peso de las tradiciones y el excesivo afán continuista explican que el normativismo de Kelsen y el dogmatismo jurídico se consolidasen largo tiempo como la técnica dominante en la historiografía jurídica, de lo cual se ha derivado, como inevitable consecuencia, un cierto desgajo de la disciplina histórica, cosa que todavía hoy se percibe en algunas obras. Sin olvidar, por supuesto, que la reacción contra los métodos tradicionales y el positivismo se produce en España con retraso con respecto a otros países de nuestro entorno continental²⁴.

Un caso paradigmático que pone de relieve que la Historia del Derecho, en su práctica y en sus autores, se ha ido abriendo poco a poco a las nuevas orientaciones historiográficas (v. gr. formas de trabajar, concepciones, métodos, instrumentos, etc.), viene representado, en España, por autores como GARCÍA MARÍN, JOSÉ ANTONIO ESCUDERO, ANTONIO MARCHÁN y, por supuesto, TOMÁS Y VALIENTE, denodado impulsor de los estudios sobre el Santo Oficio. En su *Manual* habla del positivismo en un doble sentido, como técnica jurídica e historiográfica, si bien superada o en trance de serlo:

Este doble positivismo, más tácito que expreso, está siendo superado en los últimos años. Ello se advierte por una parte en la creciente tendencia a no desconectar el Derecho de la realidad social en la que éste se crea e implanta. Y por otra, en la abundancia reciente de escritos de contenido teórico, en los que distintos historiadores del Derecho se preocupan, desde postulados filosóficos o ideológicos variables y nunca dogmáticos, no sólo por la “cuestión del método”, sino por otras previas y básicas, referentes al concepto de Historia, al concepto de Derecho, al concepto de sociedad. Este afán teórico implica por sí mismo la ruptura del silencio epistemológico propio de actitudes de corte positivista²⁵.

Como autor “bisagra” entre las tendencias tradicionales y las nuevas orientaciones sobresale el referido GARCÍA-GALLO.

²⁴ Fruto de una primera reacción contra el método dogmático jurídico y el normativismo de Kelsen, a finales del s. XIX nace en Alemania la concepción realista e institucional del Derecho, recibiendo una pronta acogida en Francia e Italia gracias a figuras como la de Haoriou y a la concurrencia de dos factores: los comienzos de una disciplina nueva, la Sociología, y el desarrollo del concepto *institución* en el ámbito del Derecho Administrativo. Vid. HERAS GARCÍA, C. DE LAS, «Derecho indiano e Historia del Derecho bajo la óptica de García-Gallo y de Diego», recuperado de Monografías en julio de 2010, <http://www.monografias.com/trabajos14/garciagallo/garciagallo.shtml>.

²⁵ *Manual de Historia del Derecho español*, Tecnos, Madrid 1996, p. 65.

En su obra anterior a los años cincuenta trabajó siguiendo, moderadamente, las líneas del método dogmático jurídico; sin embargo, a partir de 1953, pasó a abrazar la metodología realista e institucional (...)

García Gallo arranca de la idea de que la Historia del Derecho es una ciencia jurídica y no una ciencia histórica, de modo que sostiene que todo aquello que sirve para ordenar la vida social cabe dentro del Derecho, existiendo un vínculo entre el Derecho y los factores extrajurídicos, es decir, sociales, políticos, culturales, etc. y, por ende, a la hora de ser abordado un problema jurídico ha de ser tenido en cuenta su contexto.

Atendió entonces el profesor García-Gallo (...) al núcleo de la institución, la cual concibe como término que engloba situaciones, relaciones u ordenaciones básicas y fundamentales de la vida social. Así pues, la institución es una amalgama de factores, constituyendo uno de ellos el Derecho, lo jurídico, siendo el concepto de institución más amplio que el de Derecho.

Con base a ello se planteó que el objeto de la Historia del Derecho lo constituía el estudio del elemento jurídico de las instituciones²⁶.

JEAN GAUDEMET, profesor de Historia del Derecho de las Universidades de Grenoble, Estrasburgo y París II, destacadísimo canonista y experto en historia de la Iglesia, ha dado un paso más allá, superando las barreras del institucionalismo:

Jean Gaudemet interroge de façon critique l'histoire du droit dans ses méthodes, ses programmes, ses finalités et révèle trois défauts à l'enseignement historique du droit: il est monotone, il est superficiel, il est formel (...). Les analyses développées, les questions soulevées interrogent ce qu'est le droit et redonne à celui-ci toute sa dimension sociale, politique. L'étude du droit est l'étude de la réalité sociale, non seulement dans sa conformité aux règles, l'étude des institutions et des structures juridiques, mais aussi, et tout autant l'étude des déviations de la règle, des résistances mises à son application, de son inobservation. Ainsi le droit, pour Jean Gaudemet est quelque chose de vivant, et ainsi il ne faut pas s'interdire de venir jusqu'aux abords du présent, même s'il est indispensable de "remonter" jusqu'à 1789, 1834 ou quelque autre date. L'histoire du droit doit avoir la même ambition que l'histoire tout court, car trop souvent elle a été une histoire de «sèche technique juridique»²⁷.

Siguiendo la estela de GAUDEMET, en desacuerdo con el enfoque juricista, suscribimos las palabras de ARNAUD-DUC, investigadora del CNRS de París:

La fréquentation des archives amène l'historien(ne) du droit à considérer que traiter strictement du juridique, sans référence constante à son environnement, revient à voir l'histoire, comme le droit, par le petit bout de la lorgnette. Aucune méthodologie juridique stricte ne permet de prendre en compte le sens de la pratique sociale quotidienne, qui fait véritablement le droit. Sans la mise en œuvre d'une méthode appropriée, faisant la part à la sociologie, à la démographie, à la psychologie, à l'anthropologie, la recherche donne des résultats complètement désincarnés. L'histoire du droit ne peut se permettre de passer à côté de la réalité sociale, politique et économique²⁸.

²⁶ HERAS GARCÍA, C. DE LAS, «En recuerdo del legado de García-Gallo y de Diego». *Boletín LexJuridica*, 39 (noviembre de 2003), recuperado en febrero de 2010 de LexJurídica, <http://www.lexjuridica.com/boletin/articulos/0064.htm>.

²⁷ KALUSZYNSKI, M., «Droit, histoire et sociologie. Que serait une socio-histoire du droit et de la justice?», manuscrito publicado en *Quelles méthodes pour la sociologie du droit et de la justice?: Première journée d'études du RTF «Sociologie du droit et de la justice» de l'Association Française de Sociologie (Paris, EHESS, 5. 2006)*, Paris 2006, recuperado de Archives Ouverte-HAL en enero de 2010, http://hal.archivesouvertes.fr/docs/00/43/43/06/PDF/Droit_histoire_et_sociologie.Que_serait_une_sociohistoire_du_droit_e.pdf.

²⁸ «Les "valeurs" et les "détails": réflexions sur la pratique de l'histoire du droit». *Droit et Société*, 10 (1988), p. 425.

Ahora bien, aun conviniendo que el Prof. GAUDEMET es el precursor de la actual *sociologie historique du droit*²⁹ y que sus trabajos han dejado al descubierto como quizás nunca antes la simbiosis fenómeno jurídico-entorno social, el mérito de incorporar otras disciplinas a la Historia es justo reconocerlo a los *Annales*, uno de cuyos postulados de base proclama que el historiador debe hacer uso de las ciencias auxiliares que le sirvan a su propósito (v. gr., Economía, Sociología, Geografía, Psicología social, Antropología, etc.) rompiendo de esta guisa el estrecho margen de la especialización.

Nous sera-t-il plus facile -du moins je le pense- de maintenir l'histoire à sa place nécessaire aux rencontres évidentes de toutes les sciences sociales, dans un courant qui, sans elle, serait terriblement incomplet³⁰.

Conquistas las dos “complementarias” -si se nos permite la expresión-, que, por necesidad y por convicción, toman cuerpo en este trabajo, como se observará. Por necesidad porque si convenimos como hipótesis de partida que el estudio del estatuto jurídico de la minoría judía en el Estado absolutista del Setecientos no se entiende fuera del contexto estructural y coyuntural de la sociedad de su tiempo, esta ineludible toma en consideración comporta inevitablemente categorías de otros dominios y disciplinas que habrá que incorporar. Campos del conocimiento que tienen como objeto al Hombre y al mundo que le circunda y, que por lo tanto, hacen, fabrican Historia.

Y por convicción, porque determinados fenómenos de la historia son demasiado complejos como para ser observados directa y exclusivamente bajo el prisma del Derecho, en particular aquellos que constituyen un capítulo de la historia de las luchas sociales, y el antijudaísmo es uno de ellos. Considérese, por de pronto, que el terreno de “lo social” es suficientemente heteréneo, toda vez que no acota un ámbito específico, tal y como pudiera acontecer con “lo económico” o con “lo político”. Lo social alude al campo de encuentro de aquellas colectividades humanas que podemos definir como poseedoras de determinados rasgos comunes, ¿cómo pretender entonces tratar de los

²⁹ Los fundamentos teóricos de su visión quedaron plasmados en la conferencia «L'histoire, champ d'expérience des sciences sociales», en el marco del Coloquio organizado por la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de Estrasburgo bajo el título *L'enseignement actuel des disciplines juridiques et économiques répond-il aux besoins de la vie contemporaine?*, en 1952. Puede consultarse en GAUDEMET, J., *La sociologie historique du droit*, PUF, Paris 2000.

³⁰ BRAUDEL, F., «Les Annales continuent...». *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 12/1 (1957), p. 2.

principios y normas jurídicas que regulan dicho campo al margen de él? Dicho con otras palabras, es evidente que el antijudaísmo puede ser contemplado desde diversas perspectivas, la jurídica, como conflicto ideológico o desde la perspectiva de las relaciones entre creencias religiosas, por más que en esta ocasión se trate de un capítulo “en negativo”, pero nunca al margen de la historia social, porque sólo en ella nos da la medida del sentido pleno de su discurso de odio.

En definitiva, repudiamos el “espíritu de especialidad” que tanto abunda en la práctica universitaria de nuestros días, y no descartamos hacer uso de metodologías y fuentes propias de la Ciencia política, la Sociología o la Historia cuando lo requiera la exploración jurídica *stricto sensu*, aun cuando no sea más que a título de hipótesis -y no sin antes medir la amplitud de tales ambiciones-.

Une étude purement technique du droit était certes plus confortable, parce que sécurisante: qui ne préférerait spontanément l'assurance d'une mathématique juridique à l'incertitude du réel? Malheureusement, les mathématiques donnent trop souvent l'image d'un monde réduit à un seul type de logique, alors que le vivant, dans sa complexité, en voit se croiser plusieurs, où l'imaginaire à sa part³¹.

Y tercera observación. A esta censura de la especialidad bajo todas las formas de ceguera que puede revestir -tratamiento anticuado de la historia (medievalismo, en el caso español³²), concepción legalista del derecho, separación artificiosa de disciplinas, etc.-, sumamos nuestra desaprobación de la pretendida asepsia axiológica que reivindican las corrientes neopositivistas, por considerarla imposible.

Al subrayar la estrecha dependencia entre Historia e ideología no pretendemos negar a la Historia científicidad, ni está en nuestro ánimo relacionarla siempre con la ideología. Antes al contrario, el grado de relación depende del historiador y del clima en el que trabaje. En la cultura política liberal hay una cierta autonomía frente a la ideología, aunque no independencia. La Historia es un territorio tan vasto que no se puede construir una narrativa sin el respaldo de la ideología, por ello quizá lo más honesto para el historiador sea confesar al principio su sensibilidad y sus metas. No se

³¹ ROULAND, N., «L'histoire des institutions: du hasard à la nécessité». *Revue de la Recherche Juridique* (1983), p. 20.

³² «(...) nadie pretende, por supuesto, que no haya medievalistas; pero se admite ya que la especialización personal puede situarse en el mundo de los visigodos o en el de la codificación liberal, sin que en principio deba ser considerada más digna de estudio la época más remota. Ya no se admite por todos que lo “nuestro”, el campo específico de los historiadores del Derecho, sean los Fueros o las fuentes medievales en general» (TOMÁS Y VALIENTE, F., *Manual de Historia...*, op. cit., p. 67).

puede ser completamente objetivo en Historia en la misma forma en que quizás sí pueda serlo un matemático puro en su labor investigadora.

El jurista, lo mismo que el historiador, tiene su personal forma de concebir la verdad, “su” verdad, y ésta se trasluce en sus obras de un modo o de otro. Y no sólo eso. Toda disciplina jurídica tiene un claro compromiso social, por lo que, en consecuencia, su función no sólo radica en describir las fuentes y transmitir la realidad de las cosas, sino en decirnos qué hacer.

III

Lo anterior nos conduce a una cuestión igualmente importante como es la de dar razón del sujeto-objeto de esta tesis. Seguiremos el siguiente orden de exposición: sujeto, ámbito geográfico y período histórico sobre el que gira la investigación. Dicho lo cual, cabe señalar al respecto que la presente tesis doctoral se propone analizar la evolución en España de las bases que sustentan la relación entre el poder o la comunidad política y la minoría judía en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna.

Aunque decimos “minoría judía”, adviértase desde este mismo momento que este trabajo no se centra exclusivamente en los judíos. Antes bien, aunque su título contenga una referencia al judaísmo, no se alude a una religión *stricto sensu*, sino a un fenómeno social minoritario de base religiosa ligado al concepto actual de etnia o cultura³³ y moderno de casta o linaje.

En efecto, en términos actuales, una minoría de base religiosa es ante todo eso, una minoría; la imagen occidental del judío se enmarca dentro de la percepción de los

³³ Los conceptos equivalentes de «etnia», «minoría cultural» o «minoría étnica» designan un grupo con unas determinadas características comunes que evolucionan y se transforman dinámicamente. Siguiendo a TORRENS: «Es un concepto sin connotaciones negativas y utilizado sin establecer conexión alguna entre en el genotipo (características genéticas de la persona) y el fenotipo (rasgos físicos de la persona). La omisión de cualquier referencia a la pretendida vinculación entre genotipo y fenotipo es la distinción fundamental con respecto a la raza. La etnicidad responde únicamente a criterios culturales» («Racismo y antisemitismo», en J. ANTÓN [ed.], *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Tecnos, Madrid 2006, p. 348). En cuanto a la relación entre las categorías conceptuales de religión y cultura, seguimos la opinión de CONTRERAS MAZARÍO: «la religión no es cultura, pero incide en la propia conformación de las culturas: bien como uno de los elementos que la conforman, bien como un elemento de la identidad cultural» (*Derecho y factor religioso: El espíritu de la libertad y las libertades del espíritu*, Tirant lo Blanch, Valencia 2015, p. 15).

grupos sociales minoritarios como extraños o ajenos a la mayoría social cuyo vínculo de pertenencia se define a partir de criterios religiosos, de nación, culturales, políticos o de “raza”. Minoría, pues, en el sentido de “colectivo diferencial minoritario”, que brota de la segmentación de la sociedad en subgrupos en cuanto: 1) destaque una característica discernible que suscita un comportamiento específico por los mismos o un trato diferenciado por otros hacia ellos; 2) se encuadre dentro de un colectivo mayor; y 3) se manifieste por diversas causas intrínsecas al grupo o ajenas a él. En nuestro caso las referencias a la “raza”, al estado social o a la procedencia nos obligan a establecer un marco más ajustado en relación con los criterios definitorios del grupo.

Esto sentado, la noción de minoría de base religiosa difiere de la de minoría religiosa, ya que agrupa tanto a personas piadosas como a otras que no se definen a sí mismas como creyentes, pero que se identifican con el grupo originario como grupo religioso, y que categorizamos de cultura religiosa. En esta línea, los Acuerdos de 1992 del Estado español con evangélicos, judíos y musulmanes se firmaron con entidades comunitarias, federaciones inscritas, no con iglesias o instituciones religiosas³⁴. Así se decidió ya que no se trata únicamente de entidades religiosas. Pero en todos los casos se trata de comunidades cuya existencia deriva de un origen que se vincula a una religión. Con el transcurso de siglos, en especial cuando también actúan circunstancias etnoculturales, se consolidan comunidades que exceden el marco estrictamente confesional. La mayor parte de las instituciones judías del mundo -no todas- están organizadas como instituciones laicas o seculares aunque, naturalmente, están a cargo también, directa o indirectamente, de las funciones religiosas propias de entidades comunitarias de este tipo. En algunos países se da una separación entre las funciones religiosas (y similares) y la representación global de la comunidad³⁵; en otros, como

³⁴ Leyes 24, 25 y 26, de 10 de noviembre de 1992 (BOE 272, del 12). A los efectos que comentamos, la Comisión Asesora de Libertad Religiosa diferenció entre notorio arraigo y firmante del acuerdo de cooperación en su sesión Plenaria de 14 de diciembre de 1984. El notorio arraigo fue reconocido a la confesión religiosa «en tanto que religión, y no a las comunidades judías aisladamente ni a la Federación como conjunto, mientras que para la firma del convenio se entendió necesario la existencia de una Federación inscrita, que en el caso judío estuvo constituida por la Federación de Comunidades Israelitas de España» (CONTRERAS MAZARÍO, J. M., «Las comunidades judías y Sefarad», en F. CAAMAÑO *et al.*, *La libertad religiosa en España y las comunidades judías*, FCJE-Hebraica Ediciones, Madrid 2010, p. 64).

³⁵ Francia reconoce al *Consistoire Israelite* como la representación de la comunidad judía, pero sólo a efectos religiosos, en un sentido restringido.

España o Italia³⁶, todas las actividades del grupo están concentradas bajo un mismo techo organizativo.

Dicha distinción se justifica sobradamente desde una perspectiva jurídico-política, en estrecha conexión, por lo que a la Historia Moderna de España se refiere, con el concepto de converso o judeoconverso (sin guión), pues es evidente que el conjunto de los conversos hispánicos³⁷ procedentes del judaísmo, muy numerosos después de los alborotos antijudíos de 1391-1415 y de la expulsión de 1492, así como sus descendientes, no formaron una minoría religiosa, porque desde el punto de vista formal no eran otra cosa que cristianos, sino de base religiosa, y todo ello con independencia de la actitud íntima que adoptaran ante el acto de la conversión. Obsérvese si no el mal llamado «retorno» de los judíos a España. No fue consecuencia de la derogación expresa del Edicto de 1492. Vino precedido en su lugar por la supresión del Santo Oficio y de los estatutos de limpieza de sangre, verificado definitivamente en la década de 1830. En otras palabras, el final del «problema converso» y no «judío», o mejor dicho, la ligazón entre identidad judía y lo que AMÉRICO CASTRO y luego NETANYAHU, en diferente pero complementario nivel, calificaron de «identidad judeoconversa», fue lo que abrió a los judíos la puerta de acceso al país, cuya presencia contribuyó de forma decisiva para que la «cuestión judía» se instalase en la agenda política como parte del debate en torno a los problemas de la libertad de cultos y de la modernización de España, que enfrentaron en las Cortes decimonónicas a liberales y conservadores.

A tenor de estos considerandos, y aun siendo conscientes de la dificultad que entraña definir un concepto político-jurídico de minoría válido (léase unívoco) para la Edad Moderna -cuestión que excedería con mucho el marco de esta tesis-, va de suyo la necesidad de ampliar el campo de estudio al colectivo de los conversos, con dos objetivos añadidos que no ocultamos. El primero de ellos, para destacarlo como producto histórico específicamente español. Y el segundo, para poner de relieve que la contribución máxima de la casta o linaje judío a la cultura y sociedad hispánicas, es decir, a la cultura y sociedad de la España nacida de lo que AMÉRICO CASTRO llamó la

³⁶ El modelo español es parecido al de Italia, donde el Estado firmó acuerdos, llamados *entese*, con varias comunidades religiosas. Con la Unión de Comunidades Hebraicas se firmó el acuerdo en 1989, modificado en 1996. Al igual que en España, en Italia el acuerdo se cerró con la entidad federativa comunitaria, que no es exclusivamente religiosa.

³⁷ El adjetivo *español* aplicado a la situación medieval debe ser siempre y en todo caso *hispánico*.

«edad conflictiva» -la de gestación y alumbramiento de la España actual-, no fue sólo obra de judíos propiamente dichos, sino también de conversos³⁸.

En cuanto al ámbito geográfico, lo que llamamos España, en el Antiguo Régimen, es tan sólo una parte de los territorios sometidos a la autoridad de los reyes Fernando e Isabel, más tarde de los Austrias y, por último, de los primeros Borbones. Con todo, serán ocasionales las alusiones al estado de la cuestión en las colonias y antiguos territorios de la Corona de Castilla -las Canarias, los virreinos de Nueva España y de Perú, etc.- y de la Corona de Aragón -Sicilia-. No es una decisión arbitraria: la Inquisición y los estatutos de limpieza de sangre nacen en la segunda mitad del s. XV para resolver un problema específico: el que planteaba el fenómeno converso en la Península ibérica. Es dado, pues, examinar preferentemente cómo lo afrontaron, aunque desde el s. XVI el influjo de la Inquisición y de los estatutos se extendiera a otras minorías y lograran implantarse en otras áreas geográficas.

Por lo que al período histórico se refiere, nuestro análisis comprende el paso de la Edad Media a la Edad Moderna, proceso que se inicia en tiempos de los Reyes Católicos y que consolidan sus inmediatos sucesores Carlos I y Felipe II.

El reinado de Isabel y Fernando marca un punto de inflexión en el estatuto jurídico de las minorías religiosas en general, y del judaísmo en particular, caracterizado por la fundación de las bases de la nueva política inquisitorial y la consiguiente ruptura con los esquemas conceptuales del universo cristiano medieval, fundados en un régimen de tolerancia. Tolerancia en el sentido que se le daba entonces a la palabra, reducido a una tolerancia de hecho.

No se respetaba al disidente, ni se le reconocían derechos: lo que se tolera no es en ningún modo un derecho; simplemente, no se les perseguía ni se les expulsaba porque los reinos cristianos de España consideraban que la presencia de moros y judíos en medio de los cristianos podía serles útil; además, los monarcas cristianos no se sentían todavía lo suficientemente fuertes como para prohibir las falsas religiones. (...) A finales del siglo XV, los Reyes Católicos estimaron que, terminada la Reconquista, España ya estaba en condiciones de acabar con la situación anterior e integrarse definitivamente en la Cristiandad en la que, desde hacía siglos, no había ni moros ni judíos³⁹.

³⁸ Sobre el tema vid. *in totum* y por todos ALCALÁ, A., *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*, Trotta, Madrid 2011.

³⁹ PÉREZ, J., «La tolerancia, evolución de un concepto», en R. AMRÁN (coord.), *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XV^e au XVII^e siècles*, Indigo & Côté Femmes-Université de Picardie Jules Verne, Paris-Amiens 2011, pp. 42-43.

No se nos malinterprete. No es éste un fenómeno exclusivo de la Edad Moderna: la dificultad de convivencia de las religiones, y el conflicto asociado a ello, ha sido un fenómeno recurrente en la historia. Los primeros siglos de la era cristiana ilustran bien el difícil encaje del pluralismo cultural y religioso del Mediterráneo. Si hasta entonces se había vivido en un mundo generalmente tolerante, favorecido por el politeísmo, con la llegada del cristianismo, una religión monoteísta, exclusivista y con ambiciones de universalidad, proliferaron las muestras de intolerancia por parte de los paganos, primero, y de los cristianos, después. Pero no es menos cierto que el escenario de la España de finales del s. XV permite observar un cambio. En opinión de LLAMAZARES FERNÁNDEZ, fueron tres los factores principales que lo propiciaron:

La creciente intolerancia colectiva (intolerancia horizontal), más acusada contra los judíos que contra los árabes; la extensión que hacen los Austrias de su título de vicarios de Cristo no sólo a lo temporal sino también a lo espiritual, en línea de continuidad con la vieja tradición castellana, considerándose responsables de la salvación de sus súbditos; y la necesidad de la unidad, también religiosa, como elemento coadyuvante en el reforzamiento del poder real y en la formación del nuevo Estado, que cobra renovado impulso con la conquista de Granada⁴⁰.

Efectivamente, tres decisiones, 1) fundación de la Inquisición, 2) expulsión de los judíos y 3) conversión forzosa de los moros castellanos al catolicismo (1478-1502), se sitúan indefectiblemente dentro del proceso de construcción de la nación moderna⁴¹. Un nuevo marco territorial y político que ahora se denomina Estado, que ya no se da por satisfecho de la variedad de los tiempos medievales y que trata de imponer su autoridad -absolutismo- a todas las fuerzas vivas de la sociedad, a discreción.

Frente a la situación anterior, el nuevo Estado viene caracterizado por la unificación y la concentración de todos los poderes al mismo tiempo en el rey: el poder se desprivatiza y al mismo tiempo se centraliza. La nueva estructuración del Estado como nacional y soberano se construye sobre las ideas de soberanía del Estado, que se encarna en la persona del rey, y, como ha quedado dicho, la medieval de cristiandad, con arreglo a la cual se considera al príncipe como defensor y protector de la Iglesia que, desde su posición, tiene como misión última contribuir a la salvación de sus súbditos. LLAMAZARES FERNÁNDEZ la califica de «misión sacerdotal» y la describe así:

⁴⁰ *Derecho de la libertad de conciencia*, t. I., op. cit., p. 106.

⁴¹ Los vocablos «moro» y «sarraceno» poseen distinta etimología. En la legislación del reino de Valencia no se usan como sinónimos, indican distinta procedencia de los grupos humanos (CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII-XVII*, Sílex, Madrid 2012, p. 27).

Sencillamente, se sienten directamente responsables de la salvación de sus súbditos, e indirectamente responsables del bien de la Iglesia, no de la Iglesia romana, ni del pontífice (...), sino de la Iglesia como congregación espiritual de sus súbditos e instrumento de su salvación eterna⁴².

Del planteamiento del monarca como protector de la Iglesia se derivan dos importantes consecuencias para la alineación del modelo de relaciones entre el Estado y la Iglesia, en general, y los judíos en particular: 1) el funcionamiento del poder real como brazo secular de la jurisdicción eclesiástica, y 2) la actitud de intransigencia e intolerancia frente a las minorías religiosas, para lo cual el poder real contará con la ayuda del Santo Oficio⁴³, según veremos más adelante.

Se produce sin solución de continuidad una exaltación del monismo cultural e ideológico, que en palabras de ENRIQUE MÚGICA equivale a una autonegación:

El decreto de expulsión significó, en efecto, el símbolo de una lectura exclusivista y excluyente de la realidad de España, una lectura que, a mi juicio, puede ser equiparada a una autonegación⁴⁴.

El fenómeno no fue exclusivo de España. Con el inicio de la Edad Moderna triunfó en Europa el principio de unitarismo y racionalidad: el absolutismo incipiente exigía la homogeneidad cultural y ésta se fundó primero en la religión, mucho más tarde (finales del s. XVII) en normas laicas.

En efecto, en *Epístola de la tolerancia* (1689) Locke elabora las condiciones de un doble pensamiento respecto de la tolerancia religiosa y la paz civil. La primera de estas condiciones radica en la estricta limitación recíproca de la Iglesia y el Estado, cuyos orígenes, medios de acción y finalidades son diferentes, abriendo la vía hacia lo que más tarde se llamará la neutralidad del Estado y, por otro, como decimos, hacia una tolerancia entre las religiones. La pluralidad de las religiones ya no es absolutamente inconciliable con la unidad de la autoridad política ni con el ejercicio del poder. Sin embargo, queda una restricción de peso en la idea de neutralidad del Estado: además de los católicos, los ateos quedan excluidos de la tolerancia, en virtud del argumento según

⁴² *Derecho de la libertad de conciencia*, t. I., op. cit., p. 106.

⁴³ *Ibid.*, p. 107.

⁴⁴ Tomado de TOLEDANO, S., «Dos textos», en F. CAAMAÑO *et al.*, *La libertad religiosa en España...*, op. cit., p. 109.

el cual no se puede ser ateo y buen ciudadano. Será Kant quien refute definitivamente el fundamento teológico de la obligación política⁴⁵.

Como decimos, con la decisión de expulsar a los judíos, los Reyes Católicos no se alejan de la modernidad europea; no imponen la uniformidad ideológica cuando Europa comienza a caminar por la senda del pluralismo, sino todo lo contrario: España se anticipa a lo que, en el conjunto del continente europeo, va a convertirse en norma hasta los últimos días del Antiguo Régimen: una ley, una fe, un rey.

No es cierto que España fuese el único país que expulsó a los judíos. Entre todos los reinos que constituían la Cristiandad latina, que hoy llamamos Europa, fue el último que tomó esta decisión. La expulsión del judaísmo fue una empresa «europea». (...) No podemos los españoles sentirnos orgullosos de la medida, pero, en definitiva, no se hizo en aquella oportunidad otra cosa que actuar al unísono con Europa. Y tampoco puede decirse que los Reyes Católicos procediesen con más rigor⁴⁶.

Los judíos, sin embargo, representan sólo una parte del problema. Las autoridades religiosas y seculares caen entonces en la cuenta de que la conversión al cristianismo de docenas de miles de individuos no garantiza su asimilación. ¿Cuántos se habían convertido sinceramente y cuántos, por el contrario, seguían siendo judíos en el fondo de su alma? El carácter masivo de las conversiones hizo razonablemente sospechosas a muchas de ellas. La sensación de peligro aumenta en lugar de disminuir. Nadie se opone a la idea de que en una sociedad cristiana se debe castigar a los herejes. Nace el fenómeno del criptojudasmo y con él el aparato represor de las desviaciones que ponen en peligro la uniformidad: el Santo Oficio, máximo órgano de expresión del intervencionismo regio en la vida interna de la Iglesia.

Tampoco la Inquisición alejó a los españoles de Europa. Existió una Inquisición medieval anterior, que se extendió por Italia, Francia, la Corona de Aragón, Polonia, Bohemia, Bosnia, Portugal y Alemania. Pero la Inquisición moderna dará un paso más allá. A través de la vinculación del Tribunal al rey, éste se convierte en árbitro decisivo de la pureza de la fe de sus súbditos: toda posible heterodoxia se convierte en delito de Estado perseguible a través de un Tribunal que, más que como órgano de la Iglesia, se comporta y actúa como órgano del Estado, aunque su función sea servir, en todo caso, a la ortodoxia y a la intolerancia. Unido a lo anterior, ante la dificultad de diferenciar los conversos sinceros de los conversos falsos, se optará por la vía fácil de hacer de todos

⁴⁵ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Barcelona 2001.

⁴⁶ SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., «Puntualizaciones». *ABC*, 31 de marzo de 1992.

ellos sospechosos de herejía, estableciendo una distinción inadmisibles, desde el punto de vista católico, entre los de origen judío y el resto.

Al optar por perseguir una única clase de herejía -la de los judaizantes- y de herejes -los de origen judío-, el Santo Oficio va en contra de los principios de universalidad del catolicismo (...). Y esta discriminación hace que planea una sombra de duda sobre las intenciones de los inquisidores: so pretexto de castigar a los judaizantes, se desacredita a todos los cristianos de origen judío, tanto si son judaizantes como si no lo son. Desde el momento en que se toma la decisión de perseguir sólo a esta clase de herejes, todo converso se convierte en un criminal en potencia, un sospechoso, un paria.⁴⁷

La idea de que el bautismo no corrige los pecados del individuo abre una escisión en el seno de la comunidad cristiana. De acuerdo con el sentido de la ideología inquisitorial, los conversos deben verse excluidos del deseable *status* de libertad, de seguridad y de plenitud de derechos en igualdad con el más favorecido núcleo de súbditos de la Corona (los «cristianos viejos»).

Muy pronto, ciertas instituciones -órdenes religiosas, capítulos diocesanos, grandes escuelas, órdenes militares...- se negarán a aceptar conversos; se empezará exigiendo a los postulantes que demuestren que no han sido perseguidos jamás por el Santo Oficio; más tarde, se exigirá la misma garantía respecto a sus padres y abuelos; para mayor seguridad, se desconfiará sistemáticamente de todos aquellos que tengan un antepasado judío.⁴⁸

Son los estatutos de limpieza de sangre, nada conformes con el espíritu evangélico y la mejor doctrina de la Iglesia, aunque disimulados bajo la coartada de la religión. Como consecuencia, se sustituye a la fe religiosa como criterio primario de pertenencia a una comunidad. La sociedad hace de los conversos una nueva casta, la de los «cristianos nuevos», sobre la cual se van a liberar las frustraciones y las tensiones en tiempos de crisis.

El paso del «problema judío» al «problema converso» certifica la transición de la Edad Media a la Edad Moderna, pero sólo en apariencia, pues en realidad, son las dos caras de una misma moneda. Ambos dan razón del exclusionismo en la relación del poder con el judaísmo en el Antiguo Régimen, pues aquél no desaparece de los territorios históricos asociados a la Corona española durante un período de más de trescientos años. No hemos de perder de vista el concepto de minoría de base religiosa y que el marranismo sólo deja de existir con el final de la Inquisición, no antes. A lo que hay que añadir que la expulsión no se produjo en todos los dominios de la Corona al

⁴⁷ PÉREZ, J., *Breve historia de la Inquisición en España*, Crítica, Barcelona 2009, p. 30.

⁴⁸ Ibid.

mismo tiempo, ya se hable de las fronteras de aquende (la expulsión de los judíos de Navarra y Portugal es posterior a 1492), o de las fronteras de allende, cuando las hubo.

De todas maneras, el agudo régimen de confesionalidad católica excluyente por razones doctrinales persistirá, tanto en el plano político como en el social, hasta el primer tercio del s. XIX, pues ni los problemas estructurales de un Imperio en franca decadencia, ni las conquistas de la Ilustración (unidad de la razón, emancipación de los seres humanos, libertad de fe y su ejercicio, etc.) lograron resolver de una vez y para siempre el prejuicio insidioso de la pureza de sangre⁴⁹. Un período que sin embargo podemos dividir en dos subperíodos. Durante el mandato de los Austrias (ss. XVI-XVII) estamos ante un Estado confesional formalmente enmarcable en el régimen de cristiandad medieval, y con los Borbones (s. XVIII) ante un Estado confesional de carácter regalista. LLAMAZARES FERNÁNDEZ explica que en ambos casos el poder real se considera de origen divino, pero el fundamento de la competencia que los reyes se atribuyen para intervenir en los asuntos eclesiásticos es distinto: «confesional en el primer período (el *privilegio concedido por los pontífices* y la responsabilidad de los reyes en la salvación eterna de sus súbditos), secular en el segundo (*jurisdiccionalismo territorial*)»⁵⁰. Nuestra atención se centrará preferentemente en el primero de ellos.

El cambio de paradigma se produce en el régimen liberal contrastante, personificado en Gobiernos de corte oligárquico y mesocrático, independientemente de

⁴⁹ Sólo tras la desaparición de Fernando el Deseado zozobrarán definitivamente las instituciones propias de la intolerancia judeófoba secular y eclesiástica. A partir de entonces, el aperturismo se impone a paso lento por la fuerza de los hechos. Por fin, después de más de trescientos años, los primeros judíos se instalan en España. Mas, pese a ser la cuestión religiosa uno de los pocos temas con variaciones constitucionales que alimentó el litigio entre los sectores de la burguesía decimonónica -la terrateniente y financiera, de una parte, y, de otra, la industrial y comercial-, en ningún momento la lucha partidista derivó en un reconocimiento real y efectivo, pleno, de libertades a las minorías religiosas en general, y judía en particular, hasta la caída de los Borbones. Bajo la superficie inestable de los textos constitucionales latió siempre, desde 1837 hasta 1931, un mismo régimen político, con pequeñas variantes y con excepciones matizables en el sexenio 1868-1874: el liberal doctrinario. Ciertamente, no cabe hablar de emancipación política de los judíos por el mero hecho de haber sido extirpados los estribos jurídicos del antijudaísmo del Antiguo Régimen. A la abolición no siguió un reconocimiento de derechos civiles y libertades públicas, y si alguna vez se dio, no dejó de ser tenue y atemperado, cuando, además, muchas de las leyes fundamentales del período fueron sistemáticamente incumplidas y falseadas. Todavía más, si asumimos como muchos historiadores hacen la invertebración de España como Estado entre 1808 y 1931, por la debilidad e inconsistencia de la Administración y su sustitución por el foralismo y el caciquismo como reales estructuras político-administrativas. Pero que no quepa hablar de emancipación no quiere decir que en el curso del s. XIX la percepción del judaísmo y el lugar reservado a la minoría judía o de base judía en España no experimente una evolución paralela al proceso democratizador y secularizador de la sociedad española, que culmina con el advenimiento de la Segunda República. La modernización socio-económica del país, los cambios en el seno de la Iglesia, el fin del mito de la unidad cultural y territorial, la lucha por la conquista del espacio público, de los derechos civiles y del pluralismo político, dan un nuevo impulso, si no un vuelco de ciento ochenta grados, a las relaciones hispano-judías.

⁵⁰ *Derecho de la libertad de conciencia*, t. I. *Libertad de conciencia y laicidad*, op. cit., p. 106.

que coincidamos con los analistas en subrayar que sus preconizadas “reformas” son resultado de una continuidad institucional solapada más que de una total ruptura con el régimen anterior. El paso de un ciclo histórico a otro se verifica fácilmente con elementos como la abolición de la Inquisición y de los estatutos de limpieza de sangre; pero no es menos cierto que la Historia Moderna de España, a diferencia de la de otros países, ha conocido una serie de intentos por resolver la cuestión de las minorías que preparan el terreno para los cambios del *Novecento*, que debemos tomar en cuenta. Ensayos como los que los ilustrados llevaron a cabo con vistas a la regeneración económica de la Monarquía, que tienen una clara continuidad en el filosefardismo decimonónico. En su origen, no fue concebido únicamente para propiciar un impulso afectivo de la población hacia esos «otros españoles» sin patria, de sangre judía, dispersos por el mundo, sino para buscar una nueva zona de influencia española en el Mediterráneo que pudiera compensar la pérdida del Imperio colonial. Frente a las dificultades económicas por las que atraviesa España, numerosos políticos preconizan que el dinero y la destreza comercial de los financieros judíos y de los protestantes extranjeros pueden favorecer un nuevo impulso económico.

IV

Buscando la claridad expositiva y el máximo rigor posible en el tratamiento de las fuentes, las respuestas a estas interrogantes se irán desgranando, paso a paso, capítulo a capítulo, tomando como directriz un guión cronológico que, a nuestro entender, permite apreciar en toda su magnitud los hitos y etapas que han marcado la evolución histórica del estatuto jurídico del judaísmo en el período objeto de estudio: coexistencia, segregación, expatriación y, finalmente, justicia inquisitorial.

A tal fin dividimos el texto en cuatro capítulos más uno final de conclusiones. En el capítulo primero, bajo el título «Marco de coexistencia entre comunidades religiosas en los reinos cristianos hispánicos», trazamos una panorámica amplia, pero no exhaustiva, la posición del judaísmo en los reinos cristianos hispánicos, desde el s. XI, momento en el que, con la llegada de los almorávides y almohades y la caída del califato cordobés, los judíos pasan hacia la zona de dominación cristiana, hasta finales del s. XIV. Son varios los temas investigados, en el contexto general de eso que algunos

historiadores denominan «España de las tres culturas», una realidad para algunos, un mito para otros, cuyas claves y recorridos nos proponemos desvelar. Los principios de organización interna de las aljamas, una microsociedad que a la vez que viabiliza y garantiza el desarrollo de la vida comunitaria, ofrece protección frente a la arbitrariedad. Las bases de la relación de los judíos con el entorno cristiano dominante, infieles a los que se tolera vivir entre fieles en una especie de cautividad perpetua, dedicados al comercio, el artesanado, la recaudación de impuestos, diezmos y tasas y el préstamo con interés, desempeño que compaginan con el papel de intermediarios con la civilización musulmana, por su conocimiento del árabe y de la organización política, económica y social de los territorios islámicos. Y naturalmente, su estatuto jurídico público y privado, sobre la base del concepto *servi regis*, que les permite conservar, aparte de la integridad corporal, la integridad moral, la propiedad⁵¹, libertad de culto y, en definitiva, una relativa autonomía, como veremos.

En el capítulo segundo, bajo el epígrafe «La “edad conflictiva”», se exponen los procesos que desembocan, en los albores de la Edad Moderna, en la expulsión de los judíos y la obsesión por la limpieza de sangre, y que describen el tránsito de la coexistencia pacífica del período anterior -entendida como tolerancia de hecho, más impuesta que voluntariamente aceptada- a la intransigencia y la persecución, primero de los judíos, después de los cristianos nuevos.

Empezamos con los factores que alimentan el odio popular contra los judíos, exaltado por el antijudaísmo militante de curas y frailes, que eclosiona con los alborotos de 1391, momento a partir del cual la convivencia entra en crisis y muchos judíos se ven obligados a convertirse, víctimas de campañas de evangelización y de una legislación que alcanza niveles de antijudaísmo desconocidos hasta entonces. Pese a no aplicarse, el empobrecimiento del judaísmo español es irreversible. El alud de conversiones da como resultado dos tipos de “judíos”: los propiamente dichos y los conversos o cristianos nuevos. El antijudaísmo de antaño se dirige ahora indistintamente contra ambos grupos, con la oposición de la Corona, y en determinados momentos de la aristocracia y la

⁵¹ A modo de ejemplo, cítese el fuero de Ledesma, en el que si un judío denuncia sentirse amedrentado por la amenaza de un cristiano, éste viene obligado a darle «fálua fe afuero (...)», o, de no hacerlo, a pagar «cada día .VI. morauis afaquela de; et fi la quebrantar, peche .C. morauis, ela tercia al rey e tercia alof alcañdes, otra tercia al rancurofo» (§ 388). Más adelante (§ 394) el fuero impone una multa de 300 sólidos al que destruyere casa de judío o judía (*Fueros leoneses de Zamora, Salamanca, Ledesma y Alba de Tormes*, t. I. *Textos*, ed. y estudio de A. CASTRO y F. DE ONÍS, Centro de Estudios Históricos, Madrid 1916, pp. 284-285).

jerarquía eclesiástica también. En medio de infructuosos intentos -internos y externos- de recomposición de las aljamas -a los que dedicamos un apartado-, surge en Toledo el primer estatuto de limpieza de sangre, que introduce una nueva discriminación, en esta ocasión entre los cristianos.

Con esta situación se encuentran Isabel de Castilla y Fernando de Aragón cuando ocupan el trono, en 1474. Los comienzos de su reinado certificarán el paso del problema judío al problema «del “otro-interno”, del “otro-cristiano” (sea en forma de falso converso para unos, sea en forma de *homo divinans*, hereje cismático o “judío de fecho” para otros), que coexiste y acompaña, sin desplazar ni opacar, al “otro-judío” y al “otro-musulmán” (y más tarde, al “otro-americano”»⁵². Dos realidades pues, diferentes, aunque íntimamente conectadas en una suerte de justicia inquisitorial burocratizada, que tiene su origen en el discurso segregacionista e introspectivo de los rebeldes toledanos de 1449, pero que, al fin a la postre, apenas tres décadas después, será objeto de reapropiación o reorientación política al máximo nivel.

En el capítulo III damos cuenta de estos dos dilemas: la expulsión de los judíos y la persecución de los conversos, bajo el título «Los pilares de la intolerancia judeófoba en la España moderna». Dedicamos el primer bloque a las medidas que tratan de poner fin al problema judío, partiendo del análisis del Edicto de expulsión, sus precedentes inmediatos, las causas que lo provocaron y sus consecuencias, acompañado de un capítulo reservado a la secuencia escalonada de medidas dirigidas contra los mudéjares primero y los moriscos después hasta su expulsión, así como contra los gitanos, por su valor comparativo: los primeros, infieles como los judíos, los segundos, herejes separados de la reforma tridentina. El segundo bloque se centra en los mecanismos o instrumentos que neutralizan el problema converso: los estatutos de limpieza de sangre y la Inquisición, su trayectoria histórica y las causas que provocaron su declive con el final del Antiguo Régimen, precedidos de una aproximación terminológica al referente identitario judío y una exposición acerca de las claves y recorridos del criptojudaismo.

Ciertamente, uno de los temas destacados es el de la persistencia en la Península ibérica de una identidad judía después de la expulsión. Judía en el sentido lato de la palabra, comprensivo del judaísmo propiamente dicho y el marranismo o judaísmo

⁵² CAVALLERO, C., «Brujería, superstición y “cuestión conversa”: historias de construcción de “otros-cristianos”». *Anuario de Estudios Medievales*, 41/1 (enero-junio de 2011), p. 358.

secreto. ¿Una España sin judíos por espacio de más de tres siglos? Así perfilada, la cuestión se ha planteado en algunos estudios que, centrados en el s. XIX o comenzando sus análisis en él, sitúan en esa concreta centuria el llamado «retorno» de los judíos a España. Pero ni la abandonaron del todo, ni se dio un supuesto movimiento de repatriación, más allá del que protagonizaron los llamados «tornadizos» en los ss. XV y XVI. Con esta hipótesis de partida, dedicamos un apartado a los focos de judaizantes que todavía en tiempos de los Borbones sobreviven en la sociedad española, pese a los esfuerzos de las autoridades políticas y religiosas por erradicarlos.

Con estas aserciones no pretendemos negar que el s. XIX fuera testigo del proceso de redescubrimiento mutuo de España y los judíos y de la dimensión judía de su herencia, después de siglos de amnesia oficial. Asunto éste que se inscribe en una interrogante colectiva sobre la identidad española, un movimiento general de reapropiación de la memoria histórica concomitante a la pérdida de influencia de España en el mundo. Ese cambio de tendencia se percibe en el creciente interés que se vive ya a mediados del s. XIX por el estudio del judaísmo medieval español, así como en el reconocimiento de un vínculo histórico con el mundo sefardita, fácilmente reconocible en el clásico *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*⁵³, de AMADOR DE LOS RÍOS, o en las teorías neotradicionalistas sobre los orígenes de los romances formuladas por el filólogo RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL. Esto dentro de nuestras fronteras. En el extranjero, el proceso de redescubrimiento traerá causa del hallazgo fortuito de comunidades de judíos «españoles», descendientes de hispanojudíos expulsos de 1492, cuya protección diplomática va a fundar lo que se denominará la *cuestión sefardita*.

Finalmente, el capítulo IV desgrana, a manera de epílogo o corolario, las bases de la singularidad del casticismo español dentro de la historia universal del antisemitismo: los conceptos de casta y política inquisitorial, los interrogantes acerca del sustrato racista de la doctrina de la «pureza de sangre», el consiguiente monismo ideológico y jurídico y los movimientos sociales que lo sustentarán y reforzarán, así como sus diferencias con otras experiencias históricas afines (v. gr., el nazismo).

Una mirada a los títulos de los capítulos muestra que el abanico de temas, centrales y transversales, es extenso y excede las fronteras de un único campo científico.

⁵³ Aquí emplearemos, salvo que se indique lo contrario, la edición de Turner de 1984.

Dado que invadimos espacios que no son los propios del Derecho eclesiástico del Estado, asumimos riesgos que no están permitidos o autorizados por las normas académicas aceptadas, que exigen que el investigador siga los senderos prescritos y se atenga a la disciplina para la que supuestamente está cualificado o espera obtener un grado de cualificación, como es el caso. Por ello el trabajo puede que contenga algunas inexactitudes, por las que nos disculpamos a la vez que invitamos a los expertos en otros campos -medievalistas, especialistas en Edad Moderna, politólogos, expertos en historia judía, etc.- para que se esfuercen en señalarlas. Ahora bien, si asumimos el riesgo no es por un vano ejercicio de pretenciosidad. Llamamos la atención sobre un fenómeno bien conocido: aventurarse fuera de un campo específico o caminar sobre las líneas divisorias de varios de ellos puede ocasionalmente producir perspectivas inesperadas y descubrir sorprendentes conexiones. En ocasiones, la reflexión desde fuera, por contraposición a la reflexión desde dentro, puede fertilizar el pensamiento jurídico, a pesar de las desventajas que puede conllevar el socorrerse de un cierto grado de especulación.

Por último, en lo que concierne a las referencias bibliográficas, a medida que el lector se adentre en estas páginas, observará una bibliografía que podríamos calificar de fundamental, sobre la que se apoya nuestra investigación. Otra, que llamaríamos secundaria, y que sirve en cuanto aclara o completa algún aspecto relevante del tema, u ofrece algún planteamiento original del mismo, o bien desarrolla alguna faceta digna de ser tomada en cuenta. Por último, aunque en menor número por las razones anteriormente apuntadas, también aportamos una bibliografía que estimamos eventual, con carácter de dato erudito. El criterio para su posible clasificación es sencillo, casi automático. Viene dado, sin más, por la frecuencia con que aparecen sus citas y, en algún caso concreto, por la profundidad y categoría de ellas. Ni que decir tiene que, dadas las pretensiones de la exposición histórica, se utiliza una bibliografía al respecto, conforme con su naturaleza expositiva, de mera puesta en situación y explicativa de los fenómenos que más interesan a nuestro propósito.

V

Con esta última aclaración damos pues, paso al primer capítulo de la exposición, no sin antes dejar constancia -en primera persona del singular- de mi reconocimiento a

José María Contreras Mazarío como director de esta tesis doctoral, de cuyo aliento he recibido siempre el apoyo para seguir adelante en la investigación. Precisamente fue en su asignatura *Derecho de las minorías* donde se gestó el proyecto inicial de esta tesis.

A medida que el proyecto iba tomando cuerpo fueron también de inestimable valor las aportaciones y sugerencias de Dionisio Llamazares Fernández, Jaime Vándor, Manuel Terol Becerra, Giovanni Levi, Jean Paul Durand, Alberto Benasuly, José Francisco Jiménez Díaz, Xavier Torrens, Leonardo Senkman, Abraham Barrero, Alejandro Baer, Jean-Baptiste Harguindeguy y Rafael Rodríguez Prieto. Igor Pérez Tostado facilitó generosamente contactos con profesores de Historia Moderna. Moisés Hassan ofreció abundante información sobre la historia contemporánea de la comunidad judía sevillana en particular, y andaluza en general. Y desde luego, el personal de la Biblioteca de la Universidad Pablo de Olavide, señaladamente Rocío Fernández Cordero y Ángel Delgado Vázquez, que me enseñaron el manejo de recursos de información que, a la postre, han resultado imprescindibles.

Debo mencionar también a aquellas instituciones que han prestado su apoyo, en especial a la Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa de la Junta de Andalucía y a la Universidad Pablo de Olavide, sin cuyas becas hubiera sido materialmente imposible la realización de esta tesis; pero también a la Federación de Comunidades Judías de España, a la Biblioteca Nacional, a la Universidad París XI, al Centro Sefarad-Israel y al Departamento de Historia moderna de la UNED, por su invitación a asistir a un seminario impartido por la profesora Danielle Rozenberg.

Y por último, a mi familia, a la que debo todo cuanto soy.

De todos ellos soy deudor, su contribución ha servido para orientar y enriquecer este trabajo, cuyos defectos sólo a mí son imputables.

**CAPÍTULO I. MARCO DE COEXISTENCIA ENTRE
COMUNIDADES RELIGIOSAS EN LOS REINOS
CRISTIANOS HISPÁNICOS**

I. La España de las tres culturas

1. Consideraciones previas

A lo largo de los siglos la materia religiosa no se ha caracterizado por un estado de libertades, ni tan siquiera de tolerancia. Las minorías religiosas han pasado de la exclusión social al destierro, pasando por actos de prohibición, discriminación, asechanza, tortura y matanzas en el marco de la más absoluta intolerancia.

No descubrimos nada nuevo al subrayar que tratar de la historia del judaísmo en España es tratar de la propia historia de España. Ahora bien, desde el punto de vista de la relación entre poder político y comunidad judía el lapso de tiempo viene delimitado por la época contemporánea: exactamente, desde comienzos del s. XIX hasta el momento presente. Nuestras constituciones históricas se han caracterizado en materia religiosa por su tratamiento intolerante con todo aquello que no fuera la religión católica, oficializada como religión única y verdadera. Incluso aquéllas que históricamente se tienen como más avanzadas, como el Estatuto de 1808, tildado en todos los manuales de liberal y donde por vez primera se establecen unas Cortes constituyentes. Intolerancia que oscila de la exclusión a una tenue permisividad de la práctica privada de los cultos minoritarios. Una historia, en suma, que en términos generales puede calificarse de confesional católica, de una confesionalidad radical, doctrinal o sociológica, según los períodos⁵⁴.

Ciertamente, el tema de la tolerancia (y de su correlativo, la intolerancia⁵⁵) es demasiado tentador como para no referirnos si quiera sucintamente a él. Tolerancia no en el sentido religioso, como uno de los pilares de la ética de las virtudes, ni tampoco actual como principio constituyente y herramienta básica en la gestión pública de la

⁵⁴ Sobre el principio y su encuadramiento en el constitucionalismo histórico español vid. *in totum* SUÁREZ PERTIERRA, G., *Libertad religiosa y confesionalidad en el ordenamiento jurídico español*, Eset, Vitoria 1978.

⁵⁵ «Se ha escrito mucho acerca de la *tolerancia* (...). Pero nadie ha intentado trazar un perfil ni determinar las razones de la *intolerancia*, ese cauce por el cual discurre gran parte de la historia de la Europa medieval, moderna y contemporánea. Y sin esa “compañera”, “amiga” y “guardiana” de la “sociabilidad”, como la definía Spedalieri, es imposible explicar las *hogueras*, los *patíbulos*, las *guillotinas*, *fusilamientos*, *hornos crematorios*, *fosas* y *garrotes*; ni se entienden las *inquisiciones*, los *autos de fe*, *Índices de libros prohibidos*, *censuras*, *deportaciones*, *estados de asedio civil*, *amonestaciones* y *confinamientos*; por no mencionar las *purgas*, los “Gulag” y la *germanización* del actual Derecho penal» (MEREU, I., *Historia de la intolerancia en Europa*, Paidós, Barcelona 2003, p. 22).

convivencia en las sociedades democráticas plurales (léase multiculturales)⁵⁶, tanto en su doble faceta horizontal como vertical⁵⁷, sino en su significado moderno, como

⁵⁶ Refiriéndose a la España actual, SUÁREZ PERTIERRA afirma que «la Constitución es producto del consenso y el consenso se construye sobre un compromiso social de *tolerancia*, entendida como elemento básico de convivencia. La tolerancia funcionaría, así, como un *verdadero principio constituyente* con fundamento en el orden político y la paz social que fija la Constitución por referencia a la dignidad personal y el pluralismo» («La recuperación del modelo constitucional. La cuestión religiosa a los veinticinco años de la Constitución». *Laicidad y libertades. Escritos Jurídicos*, 2 [2002], p. 327). Obviamente la referencia al pluralismo lo es al pluralismo normativo, ya que mientras desde el punto de vista empírico el pluralismo designa una variedad de religiones (pluralismo religioso), de valores (pluralismo valorativo), grupos sociales (pluralismo social) y fuerzas políticas (pluralismo político), el pluralismo normativo reconoce y aprueba la variedad y la diferenciación. En una línea representativa de un carácter similar LLAMAZARES FERNÁNDEZ sitúa la idea de tolerancia en el marco de la tercera generación de derechos humanos: «(...) nos estamos refiriendo aquí a tres generaciones de derechos humanos: primera, los derechos civiles y políticos, con el valor libertad como protagonista; segunda, los derechos fundamentales de carácter económico que protagoniza el valor igualdad; y tercera, los derechos relativos a la tolerancia, a la paz, a conservación del medio ambiente y a la justicia, como igualdad real en la libertad, que tienen como protagonista al valor de la solidaridad universal» (*Derecho de la libertad de conciencia*, t. II. *Libertad de conciencia, identidad personal y solidaridad*, Thomson-Civitas, Madrid 2003, p. 76). DE LUCAS disiente de estas opiniones al defender que «el interés por reclamar la institucionalización de la tolerancia como virtud pública, o, mejor, como principio jurídico y político, desaparece allí donde está garantizada la igualdad y las libertades; en mi opinión, la constitucionalización del pluralismo; la igualdad y las libertades hace innecesaria la tolerancia en el ámbito público (...). Más aún, allí donde existe ese grado de reconocimiento jurídico apelar a la tolerancia como principio público es rebajar los derechos» («¿Para dejar de hablar de la tolerancia?». *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 11 [1992], pp. 123-124). ROCA se muestra de acuerdo con esta postura en lo fundamental. A la pregunta de qué queda de la tolerancia tras el pleno reconocimiento jurídico de la libertad religiosa, responde que «el radio de acción sobre el cual recae el principio de tolerancia queda muy reducido, pues la mayoría de las conductas relacionadas con los valores han sido dejadas por el Derecho a la libertad de decisión del individuo» (*La tolerancia en el Derecho*, Fundación Registral, Madrid 2009, p. 24). La crítica a este planteamiento podría realizarse sobre la base de la idea de que «la tolerancia no compite con los derechos a la autonomía y a la libertad, porque habita en un lugar diferente, más bien los complementa en el plano social para evitar que su reconocimiento y garantías jurídicas no se queden en papel mojado. (...) La institucionalización de la tolerancia es la mejor garantía del ejercicio pleno de los derechos no “un camino hacia atrás ni una concesión más o menos graciosa”» (PECES-BARBA, G., *Educación para la ciudadanía y Derechos Humanos*, Espasa, Madrid 2007, pp. 138-139; la cita es a J. DE LUCAS, *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*, Temas de Hoy, Madrid 1994, pp. 166-167). Hallamos la idea de tolerancia como principio jurídico y político complementario de la libertad religiosa en CAMPENHAUSEN (LISTL, J. y PIRSON, D. [eds.], *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, vol. 1, 2.ª ed., Duncker & Humblot, Berlin 1994). En cualquier caso, son muchos los tratados internacionales en los que se sienta como base de la convivencia no sólo el respeto a los derechos fundamentales, sino también la práctica de la tolerancia. Obsérvese, por ejemplo, la Resolución de la Asamblea General de Naciones Unidas 48/126, de 20 de diciembre de 1993, cuando califica a la tolerancia de «sólido fundamento de toda sociedad civil y de la paz» (A/RES/48/126, 14 de febrero de 1994). Otras aproximaciones a la cuestión en LERNER, N., «Religious Human Rights under the United Nation», en J. D. VAN DER VYVER y J. F. WITTE (eds.), *Religious human rights in global perspective: legal perspectives*, t. II. *Legal Perspectives*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 1996, pp. 116-117; CUBILLAS RECIO, L. M., «Sobre la tolerancia», en S. ACUÑA GUIROLA et al., *Estudios jurídicos en homenaje al profesor Vidal Guitarte*, t. I, Diputación de Castellón, Valencia 1999, pp. 275-282; PÁRAMO, J. R. DE, *Tolerancia y liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1993; CEREZO GALÁN, P., «Tolerancia», en id. (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005, pp. 183-228; MARTÍNEZ DE PISÓN, J., «La retórica sobre la tolerancia o las consecuencias liberales de la teoría liberal», en VV.AA., *El Derecho en red. Estudios en homenaje al profesor Mario G. Losano*, Dykinson, Madrid 2006, pp. 795-816; CALVO ESPIGA, A., «Pluralismo, multiculturalismo y tolerancia: semántica y derecho». *Scriptorium victoriense*, 50/1-4 (2003), pp. 161-217; id., «Tolerancia, multiculturalismo y democracia: límites de un problema». *Laicidad y libertades: escritos jurídicos*, 3 (2003), pp. 73-106; AGUILA TEJERINA, R. DEL, «Tolerancia y multiculturalismo: instrucciones de uso».

hallazgo filosófico, requerido por la historia, por la urgencia de hallar una salida a las guerras de religión.

En primer término, resulta paradójico que algunas ideas erróneas que tenemos del pasado multipliquen la aberración visual que solemos padecer del presente español. Una actualidad que viene marcada por la Constitución de 1978, en la que se ha pretendido resolver a través del consenso la llamada cuestión religiosa, y con ella la separación de los españoles con base en la religión o las creencias. De lo que se trata, en definitiva, es de poner de manifiesto que a veces resulta tan desmesurada nuestra evaluación del pasado, que por fuerza deforma nuestros juicios sobre el presente, hasta el punto de hacernos más ilusiones sobre nuestra historia que sobre nuestro porvenir, que es a todas luces más fecundo. Y es que, por sorprendente que parezca, la tolerancia es percibida muy a menudo como una gloria perdida del pasado nacional. Hay que diseccionar y examinar las grandes historias nacionales. Igual que cada personalidad se compone de identidades fluidas y diversas, lo mismo sucede con la historia que, entre otras cosas, es una identidad en movimiento.

Se impone hacer una precisión en este momento. No afirmamos que el futuro no esté exento de desafíos. Ante ellos se ha subrayado la urgencia de reutilizar el concepto de tolerancia o, mejor, de definir un marco jurídico-político de tolerancia como herramienta de corrección de los problemas de gestión y gobernanza que generan las diferencias de los orígenes culturales, las diversidades culturales y las identidades culturales en el seno de las sociedades democráticas⁵⁸. Es decir, si el concepto de tolerancia ha servido en un momento muy dramático de la historia europea para salir de las guerras de religión, no hay razón para no confiar en que ayude a frenar o, cuanto

Claves de razón práctica, 125 (2002), pp. 10-19; ID., «La tolerancia», en A. ARTETA, E. GARCÍA GUTIÁN y R. MAIZ (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Alianza, Madrid 2003, pp. 362-383.

⁵⁷ «(...) dos son los conceptos de tolerancia como norma, según que regule la actitud y la conducta del poder respecto de sus subordinados, o la actitud y conducta, individual o colectiva, de unos ciudadanos respecto a los otros. En el primer caso, regula relaciones *verticales*; en el segundo, relaciones *horizontales*. En ambos casos implica respeto y no discriminación por razón de ideas o creencias, religiosas o no.

» Son perfectamente separables. Puede existir *tolerancia horizontal* e *intolerancia vertical*, y lo mismo vale a la inversa: la *tolerancia vertical* puede ser simultánea con la *intolerancia horizontal*. Tenemos ejemplos históricos de lo uno y de lo otro» (LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho de la libertad de conciencia*, t. I., op. cit., p. 27).

⁵⁸ Seguimos aquí el tratado de la tolerancia, denominado «estructura-tolerancia», de YVES-CHARLES ZARKA (ZARKA, Y.-C. y FLEURY, C., *Difícil tolerancia*, Escolar y mayo, Madrid 2008, pp. 25-118).

menos, suavizar los «choques culturales» que caracterizan el enfrentamiento entre minorías y mayorías sociales en nuestro tiempo⁵⁹.

En efecto, la idea de tolerancia se ha extendido a dominios que en absoluto le eran propios en los ss. XVI y XVII, momento en el que fue alumbrado el concepto moderno de tolerancia (entre las religiones). En estos sus primeros compases históricos la noción moral estuvo vinculada a dispositivos jurídico-políticos que pretendían darle efectividad institucional y social. Se trata, por ejemplo, de los edictos de tolerancia, de las declaraciones de indulgencia o de las leyes de tolerancia en Francia e Inglaterra⁶⁰. La respuesta a la cuestión de la convivencia entre las religiones se halló en virtud del descubrimiento teórico de la separación de lo político y de lo religioso y de la neutralidad del Estado, de una parte, y de la indiferencia de la sociedad civil en lo que respecta a las desavenencias religiosas, de otra. Pero esto no es todo, ya que, para que fuese realizable la tolerancia entre las religiones, era menester todavía algo distinto y algo más: la idea de la igual dignidad de las religiones, apoyada en el reconocimiento de la alteridad. Era preciso, pues, que se pusiese radicalmente en cuestión la noción de religión falsa o de herejía, cosa que en España, salvo cortísimos períodos de su historia contemporánea, no se ha conocido hasta bien entrado el s. XIX, de la mano del liberalismo político.

Así y todo, autoridades públicas, intelectuales y académicos, redes y actores sociales de la más variopinta procedencia insisten en construir narrativas en torno a eso que se ha llamado «España de las tres culturas», remitiendo a los ss. XII y XIII y proyectando en ellos una época ideal de convivencia y de plena tolerancia. Basta con mirar a nuestro alrededor para darnos cuenta de que a cuenta de la expresión «Tres Culturas» proliferan en la España actual las llamadas Ciudades de la tolerancia o de las Tres Culturas, se crea la Fundación Tres Culturas, se publican cursos y libros sobre la España de las Tres Culturas, se celebran mercados medievales, carreras populares,

⁵⁹ Decimos culturales y no religiosos porque la idea contemporánea de tolerancia ya no concierne solamente a la religión, sino a la cultura en sentido amplio. Pese a que el concepto hunde sus raíces en la tradición judeo-cristiana de Occidente, en la actualidad no apela, sin embargo, a una noción moral, sino al establecimiento de principios y estratos (marcos institucionales) susceptibles de establecer la convivencia entre los individuos, los grupos, las comunidades, los pueblos, las naciones, incluso los Estados, sin depender de la buena voluntad o de la virtud de los individuos ni generar esperanzas de transformación moral de la humanidad. Se trata de la tolerancia universal o secularizada, producto de una separación entre sus aspectos jurídico-políticos y morales.

⁶⁰ ZARKA, Y.-C., LESSAY, F. y ROGERS, J. (dirs.), *Les fondements philosophiques de la tolérance*, t. II. *Textes et documents*, PUF, Paris 2002, pp. 383-443.

encuentros, ciclos de música, etc. Para quienes han dado soporte intelectual a este discurso, que por otra parte ha triunfado en el lenguaje de lo políticamente correcto, la intolerancia religiosa y política surgió en los ss. XIV y XV:

Es sabido que en nuestra historia, al menos desde la Alta Edad Media, hay que distinguir, en líneas generales, dos épocas de signo diferente: una, caracterizada por la tolerancia y la convivencia de las tres religiones y culturas monoteístas, y otra, posterior, desde fines de la Baja Edad Media, animada por el celo religioso, la intolerancia, la reacción violenta contra la minorías étnico-religiosas y la imposición y vigencia de los estatutos de limpieza de sangre⁶¹.

Algunos hispanistas han fijado sobre la base de ese ideal el germen de la unidad, razón de existir e idiosincrasia de España. AMÉRICO CASTRO adelanta el nacimiento de la idea de España a la época de hegemonía islámica «como la chispa que salta del pedernal» en el choque de las tres «culturas», árabe, judía y cristiana, de la que nacería un destello creador, España, no como unidad, sino como diversidad apartada del feudalismo europeo.

La tan ponderada tolerancia de los siglos medios, la convivencia de tres credos incompatibles, impidió la vigencia [en España] del régimen gradual del feudalismo europeo –labriegos, artesanos, nobles, clérigos-. España se desarticuló en tres gradualismos, independientes unos de otros, y ahí yace el motivo de la ausencia de una sociedad feudal⁶².

Contrario a esta concepción de nuestros orígenes, SÁNCHEZ ALBORNOZ le contrapone la tesis clásica: España, prefigurada en la diócesis romana de Hispania, representante de una cultura cristiana y occidental, beligerante frente al islam, a pesar de préstamos ocasionales cuya importancia no hay que minimizar ni tampoco magnificar⁶³. Entre los partidarios de esta visión destaca ORTEGA Y GASSET:

Dado el desconocimiento de la propia historia que padecemos los españoles, es oportuno advertir que ni los árabes constituyen un ingrediente esencial de nuestra nacionalidad, ni su dominación explica la debilidad del feudalismo peninsular⁶⁴.

Nuestra posición se acerca más a la defendida por ORTEGA y SÁNCHEZ ALBORNOZ. Los seguidores de AMÉRICO CASTRO han disminuido en los campos del hebraísmo y arabismo hispánicos, y no sólo por motivos académicos, sino porque a

⁶¹ GARCÍA ULECIA, A., «La incidencia del factor étnico-religioso en la regulación legal del oficio de corredor». *Historia. Instituciones. Documentos*, 23 (1996), p. 307.

⁶² CASTRO, A., *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Critica, Barcelona 2001, p. 564. Defienden la misma tesis, *inter alia*, WATT, W. M., *Historia de la España islámica*, Alianza, Madrid 2002, p. 195; y FLETCHER, R., *La España mora*, Nerea, Ondarrabia 1999, p. 25.

⁶³ *España: un enigma histórico*, Editorial Sudamericana, 2 vols., Buenos Aires 1956.

⁶⁴ ORTEGA Y GASSET, J., *España invertebrada*, op. cit., p. 99.

muchos de esos especialistas no agrada que el judaísmo o el islam se consideren piezas fundamentales en la construcción de España, una realidad cultural que sienten como extraña y hostil. Así se han expresado no pocos estudiosos y analistas extranjeros. Dentro de España las tesis de AMÉRICO CASTRO siguen sumando partidarios, pero para una mayoría la «España de las Tres Culturas» se revela como un mito. DOMÍNGUEZ ORTIZ reprocha a esta línea historiográfica el vivir de la argamasa de realidades pasadas con proyecciones de futuro, premisas ideológicas extracientíficas, voluntarismo y escasez de información objetiva⁶⁵.

La ceremonia de la confusión comienza ya desde el concepto de cultura. Se habla, por ejemplo, de culturas multiculturales, lo que es pura contradicción; las altas culturas tienen múltiples raíces, pero unificadas por el tiempo y una larga elaboración dentro de un marco común. La equiparación de la cultura hebraica a la cristiana y la islámica también se basa en un error; las tres tienen en la Biblia una raíz común, pero los judíos, forzados a renunciar a la acción proselitista⁶⁶, nunca tuvieron dificultad en aceptar del entorno otros elementos culturales, y esa flexibilidad (o adaptabilidad, según se mire) los convirtió en mensajeros ideales para las tareas de mediación e intercambio. La figura del converso, esencial para la comprensión de la historia de España, es la última fase de esa disponibilidad del judío para la adaptación.

⁶⁵ *España. Tres milenios de historia*, Marcial Pons, Madrid 2000, pp. 71-72.

⁶⁶ No compartimos la extendida teoría de que el judaísmo es una religión con escasa vocación proselitista. La Misná, el Talmud y numerosos comentarios rabínicos rebosan de pasajes y declaraciones destinados a convencer a los fieles judíos de que acepten a los prosélitos y los traten como hermanos. El abandono de su pretensión de universalidad –inherentes a toda religión– sólo se explica por su necesidad de adaptación a un entorno de segregación y ostracismo como condición necesaria para su supervivencia a partir de un determinado momento histórico, que se sitúa entre el Edicto de Milán (313) y la oficialidad decretada por Teodosio en 380. Cuando el cristianismo triunfó, convirtiéndose en la religión oficial del Imperio romano, los cristianos temían el proselitismo judío. Fueron los posteriores edictos represivos y la prohibición del proselitismo judío tanto en el mundo cristiano como musulmán los que provocaron la dismunición de la población judía cuando las adhesiones por proselitismo se convirtieron en pérdidas por conversión al cristianismo y el concepto de «exilio» adoptó la forma de «castigo divino». Incluso la Inquisición española temía el proselitismo judío. A la expansión mediante conversión se debe precisamente el que a principios de la Edad Moderna hubiera tantas comunidades judías en el mundo. La expansión por el Mediterráneo tuvo lugar ya en el s. II a.C., cuando el reino de los asmoneos impulsó la conversión forzosa a sus vecinos de Edom, impulsando un proceso iniciado siglo y medio antes con la traducción de la Biblia al *koiné*, el griego común. La “Versión de los Setenta” fue un medio esencial para la diseminación del monoteísmo judío entre las élites culturales de todo el Mediterráneo e intelectuales judíos como Filón y el historiador Flavio Josefo (s. I) llevaron a cabo una explícita labor misionera. Y no sólo las élites del mundo clásico. Varios reinos se convertirán al judaísmo a fines de la Antigüedad y comienzos de la Edad Media: Adiabene, Himyar y, sobre todo, el reino de los jázaros en el Este. (cfr. SAND, S., *La inversión del pueblo judío*, Akal, Madrid 2011).

2. El mito de la España de las tres culturas: «dos culturas, tres religiones»

Llegados a este punto, debe precisarse que la polémica de la España de las tres culturas gira en torno a dos temas principales: la calidad de la convivencia, el primero, y el nivel intelectual, con sus repercusiones en el conjunto de la cultura Europea, el segundo.

En cuanto a la primera dimensión, hay que recordar que tanto el islam como el cristianismo aspiran a conseguir la conversión de toda la Humanidad; el primero acentúa más la obligación de procurarlo, acudiendo si es preciso a la *yihad* (guerra santa); el segundo no está sometido de modo expreso a esta obligación; incluso ha sido siempre mayoritaria la opinión de que la evangelización se haga por vías pacíficas, pero en la práctica se ha considerado normal hacer la «cruzada», esto es, la guerra al infiel. España no esboza hasta mediados del s. XVI (Escuela de Salamanca) un Derecho internacional que consagre las relaciones de todos los hombres de cualquier procedencia o religión en pie de igualdad. Lógicamente, la igual dignidad de las religiones no puede establecerse en base a los contenidos de las propias creencias o de los dogmas, que constituyen su diversidad y que, por esa misma razón, se oponen necesariamente entre sí o son, sin más, diferentes.

La igual dignidad de las religiones se basa así en la igual dignidad del acto de creer, es decir, de la convicción; mejor aún, en la igual dignidad de quienes creen con sinceridad, sea cual sea el contenido de su creencia, o, lo que es lo mismo, en la dignidad humana en su irreductible libertad. Se encuentran así esbozados los dos dispositivos, formidablemente importantes y complejos, en torno a los que se construyó la noción positiva de tolerancia al comienzo de los tiempos modernos⁶⁷.

En 1992, en plena celebración de los actos conmemorativos del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, DOMÍNGUEZ ORTIZ tuvo que restablecer una vez más la realidad histórica frente a la mitificación:

No es verdad que hubiera habido previamente [a la expulsión de los judíos] una etapa de convivencia ideal. La convivencia medieval entre las distintas razas y religiones fue más bien una difícil coexistencia. Pintar como un feliz hogar común a la Granada nazarí es un completo error; allí los judíos eran pocos y descalificados, y los únicos cristianos eran los que estaban en las mazmorras⁶⁸.

⁶⁷ ZARKA, Y.-C., *Difficil tolerancia*, op. cit., p. 28.

⁶⁸ ABC, 6 de enero de 1992.

FLETCHER nos previene también contra el mito de una al-Andalus supuestamente ilustrada y tolerante, reconquistada por unos reinos cristianos atrasados y fundamentalistas; los mozárabes fueron siempre ciudadanos de segunda fila en los reinos musulmanes, tanto como los mudéjares en los reinos cristianos.

Pero la España mora no fue una sociedad tolerante o ilustrada, ni siquiera en su época más cultivada. Las comunidades cristianas mozárabes (...) estaban aterradas y desmoralizadas. Ibn Hazm, tan frecuente y erróneamente presentado como un faro de la ilustración, era una persona erudita, pero no de mentalidad abierta. Los cristianos de al-Andalus eran ciudadanos de segunda, igual que los cristianos bajo dominación musulmana en otras partes del mundo, como los coptos de Egipto. ¿Qué otra cosa podíamos esperar? El trato infligido a los mozárabes por los gobernantes islámicos antecede al sufrido por los mudéjares bajo sus gobernantes cristianos⁶⁹.

Y, sin embargo, el s. XI aparece en el mundo hispanomusulmán como un intermedio de paz religiosa y pacífica convivencia⁷⁰, aunque con excepciones; la más notable, el alboroto antijudío⁷¹ del reino de Granada (1066); miles de muertos y de sobrevivientes huidos; desde entonces la presencia judía en la ciudad se redujo drásticamente, aunque aquella poco relevante comunidad debió incrementarse en algunos centenares de familias que huían de la recién establecida Inquisición en las postrimerías del reino nazarí.

Inicialmente bien tratados por los conquistadores beréberes y colaboradores tanto en tareas de gobierno como militares, a los judíos, como a los cristianos, les alcanzó la ola de integrista almohade; no fueron pocos los que, como Maimónides, tuvieron que expatriarse para escarpar al dilema muerte o conversión.

Hay que poner en relación esa diáspora con la aparición de las primeras aljamas en tierras cristianas: la de Tudela de Navarra (1170), la de Zaragoza cinco años después y la de Zorita de los Canes en Castilla⁷². Evidentemente no se trataba de los primeros grupos de judíos; ya poblaban la Península en fechas muy anteriores, sino de su

⁶⁹ *La España mora*, op. cit., p. 197.

⁷⁰ «En 956, los omeyas establecen su capital en Córdoba. Comienza una edad de oro para los judíos. Los musulmanes los protegen porque ven en ellos (...) los artesanos de la prosperidad comercial de su reino. De hecho, la colonia judía tiene gran éxito, y los judíos crean numerosas industrias, entre ellas afamadas hilanderías, cristalerías y otros artesanados. El efecto más notable de la protección musulmana (...) fue desarrollar intercambios fecundos entre las culturas hebrea e islámica en un clima de excepcional confianza» (MESSADIÉ, G., *Historia del antisemitismo*, Ediciones B, Buenos Aires 2001 [trad. del original francés de 1999], p. 145).

⁷¹ Refutamos aquí el uso de la palabra *pogromo* aplicado a la Península ibérica medieval.

⁷² Su fuero, concedido por Fernando III, deriva de la forma romanceada del conguense. Una cronología de los primeros flujos de comunidades judías en el Valle del Ebro puede consultarse en MOTIS DOLADER, M. A., «Estructura interna y ordenamiento jurídico de las aljamas judías del Valle del Ebro», en J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *II Semana de Estudios Medievales (Nájera, 5-9.8 1991)*, Gobierno de La Rioja-Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1992, pp. 112 y ss.

reconocimiento jurídico como comunidad organizada. No son raros los datos que pueden aducirse como muestras de convivencia y respeto mutuos, pero la adscripción de muchos de ellos al cobro de rentas reales y señoriales y al préstamo a interés explican que, con independencia de motivos religiosos, los judíos fueran objeto de odio unas veces, de burla otras, de recelo siempre. Recuérdese al respecto el episodio de la estafa a los prestamistas judíos burgaleses del *Poema del Mío Cid*, y cómo el autor de los versos no ve en ello nada deshonoroso para su héroe⁷³.

Respecto del nivel cultural logrado y su repercusión en la cultura europea, FLETCHER⁷⁴ sostiene que «en la amplia perspectiva de la historia humana, la función críticamente importante de la España mora fue actuar como conducto de transmisión de conocimientos de Oriente a Occidente en uno de los períodos más sensibles de la ascensión de Europa al predominio político y cultural». Pero una cosa es hablar de culturas en términos dialécticos de relación entre sociedades en expansión y en decadencia, y otra muy distinta tratar de la vida intelectual de las minorías bajo dominación política de poderes, si no violentamente enfrentados, cuanto menos antagónicos. BAER enmarca esta idea dentro del contexto de la España de la Reconquista:

La cultura judía pudo florecer gracias únicamente a la negligencia y laxitud religiosa y moral de los gobernantes y no como consecuencia de una política clara y definida de tolerancia y libertad individual⁷⁵.

Podemos afirmar, por tanto, que en esta etapa de la historia «tolerancia» no equivale a convivencia cordial o compenetración. FANJUL descarta el concepto de convivencia referido a las relaciones entre cristianos y musulmanes de la Península:

Los españoles de la época abrigan sobre los musulmanes (“los moros”) las ideas que podían abrigan en sus circunstancias, y no las actuales de “mestizaje”, “comprensión” y “convivencia”⁷⁶.

⁷³ El episodio completo glosado puede hallarse en MAIRE BOBES, J. (ed.), *Judíos, moros y cristianos: cuentos españoles del siglo XII al XVII*, Akal, Madrid 2008, pp. 79-83. Vid. también GARCÍA GÓMEZ, E., «Esos dos judíos de Burgos». *Al-Andalus: Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, 16/1 (1951), pp. 224-227; y DÍAZ ESTEBAN, F., «La primitiva poesía española y los judíos», en J. M. HASSAN y R. IZQUIERDO BENITO (coords.), *Judíos en la literatura española*, Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, Cuenca 2001, pp. 19-21.

⁷⁴ *La España mora*, op. cit., p. 197.

⁷⁵ Citado en PÉREZ, J., *Historia de una tragedia: la expulsión de los judíos de España*, Crítica, Barcelona 2001 (1.ª ed. 1993), p. 18.

⁷⁶ *Al-Andalus contra España: la forja del mito*, 3.ª reimpresión, Siglo XXI de España Editores, Madrid 2005, p. 63. En los ss. XV y XVI era ya común manejar el vocablo «moro» para el musulmán semítico, beréber o descendiente de los muladíes hispánicos.

Se puede caer en la ilusión de oponer a este planteamiento que la vida en las aljamas hispánicas conoció una suerte de Edad de oro en dos períodos diferentes: antes de la llegada de los almohades y en la época que transcurre aproximadamente de 1148 a 1348, coincidiendo con los reinados de Fernando III (1217-1252) y Alfonso X (1252-1284) en Castilla, y con los de Jaime I (1213-1276) y Pedro III (1276-1285) en Aragón. Un período extraordinario de expansión territorial, demográfica, económica y cultural, cimentado sobre el crecimiento poblacional de las comunidades, el estatuto de autonomía del que los judíos disfrutaban, su papel social y su posición de intermediarios entre el islam y la cristiandad.

C'est dans l'Espagne du Moyen Age qu'a existé un des centres culturels les plus importants du judaïsme. A bien des égards, mais avec des différences, il restitue ce qu'avait été pour le judaïsme rabbinique la période des académies de Soura et de Poumbedita. La société juive des X^e-XIII^e siècles, économiquement à l'aise, culturellement intégrée à son environnement, en parfaite symbiose avec les penseurs et la science arabes, ouvre petit à petit ses portes aux influences venues de l'Europe chrétienne. (...)

Cette collaboration entre les maîtres du judaïsme et ceux de l'Islam, la symbiose qui en découle - malgré les heurts et les conflits, inévitables- permettent l'éclosion, dans tout le pays, d'une production intellectuelle et d'une renaissance spirituelle et littéraire qui annonce, avec une avance de quatre siècles, le Risorgimento italien⁷⁷.

Nadie se atrevería a cuestionar que las comunidades hebreas constituían un puente de enlace entre Oriente y Occidente, tanto desde el punto de vista de la economía, las relaciones políticas y la diplomacia, como de la cultura y la filosofía. A esto se debe especialmente el esplendor de la Toledo judía en aquella época. Toledo representaba para los judíos una nueva Jerusalén, foco religioso, filosófico y económico a la vez. Las bellas sinagogas de Santa María la Blanca y de El Tránsito dan idea de lo que pudo ser en los ss. XII y XIII la pujanza económica y el refinamiento artístico de la judería toledana, capaz de asimilar las aportaciones más valiosas de dos mundos (islam y *christianitas*) en una síntesis admirable y original. No en balde, las élites del judaísmo español se habían educado y formado en la cultura árabe que, en los primeros siglos de la Edad Media, brilló con luz propia, ensombreciendo el acervo cultural cristiano⁷⁸. Por

⁷⁷ MALKA, V., *Les juifs sépharades*, PUF, Paris 1986, pp. 40-41.

⁷⁸ Este fenómeno está enlazado con el despliegue general de la cultura árabe, a través de varios siglos sobre un escenario extensísimo en el que se verifican no sólo contactos y contaminaciones, sino creaciones de gran originalidad. Los pueblos germánicos recibieron una cultura romana decadente que en sus manos decayó aún más. Los árabes dominaron desde el s. VII gran parte del Imperio de Oriente, que había conservado mejor las tradiciones, las escuelas, las bibliotecas que atesoraban el saber de la Antigüedad, y a esta herencia unieron corrientes culturales llegadas de Persia, de la India e incluso de China. Sobre este fondo tan rico creció la cultura de los abbasíes, del Califato de Bagdad, hasta que la irrupción de los nómadas de las estepas la dejaron moribunda; su momento de mayor gloria acaeció durante los ss. IX-XI. En al-Andalus puede fijarse entre el s. X y el XII.

su manejo de los idiomas, los judíos estaban directamente en contacto con toda el área cultural islámica que iba desde el Indo hasta el Atlántico, con aquellos focos de civilización que eran Bizancio, Damasco, El Cairo, Bagdad... El centro cultural de Córdoba disponía de una prestigiosa biblioteca con unos 400.000 volúmenes, de los cuales cerca de la mitad eran manuscritos griegos, latinos, árabes. Es este caudal científico y filosófico el que pasa a partir del s. XII a disposición del mundo occidental por medio de lo que con bastante impropiedad se ha llamado Escuela de Traductores de Toledo⁷⁹. Los judíos desempeñaron un papel de primer orden en la transmisión de ese saber que consistía, primero, en traducir los textos del árabe al romance; luego, del romance al latín; su conocimiento de la lengua y de la cultura árabes les convirtieron en agentes imprescindibles de aquella labor que culminó en el reinado de Alfonso X el Sabio (1252-1284). Y no fue sólo en Castilla. En la Corona de Aragón gozaron de similar esplendor.

No es este el momento de examinar la contribución de los intelectuales hispanojudíos en la elaboración y transmisión del saber (Salomón ben [ibn] Gabirol, Yona Gerundi, Maimónides, Samuel Leví, etc.). Baste por el momento decir que durante los ss. XII y XIII ganaron un prestigio enorme, que está en la génesis del cliché bastante extendido de casta versada en las actividades científicas y literarias. Añádase a esta reputación el orgullo que sentían los nacidos en la Península por atribuirse una especie de nobleza colectiva, como descendientes que, afirmaban ser, de la tribu de Judá (no la de Jacob) y la ciudad de Jerusalén.

Indudablemente, la situación de los judíos fue en España más favorable que en otros lugares de Europa. Mas, pese a la contundencia del dato, que, lógicamente, no puede pasar desapercibido, BAER considera que no hubo en puridad dicha Edad de oro. Simplemente los judíos supieron sacar provecho de la prosperidad general, política, militar, demográfica, económica..., como los demás moradores de la Península. Nunca fueron equiparados a musulmanes y cristianos, ni por supuesto se olvidó nunca el objetivo implícito que las máximas autoridades religiosas de uno y otro credo se habían fijado: la conversión de los judíos, su asimilación religiosa.

⁷⁹ Porque ni se limitó a Toledo ni tuvo ningún sentido institucional, sino que fue labor de estudiosos locales y extranjeros guiados por la fama de la existencia de obras desconocidas en Occidente. Estos hombres no se sentían atraídos ni por los primores de la poesía hispanoárabe, ni por las efusiones místicas de los sufíes, ni la abundante producción histórica; su atención se centraba en el complejo filosófico-científico representado por la obra de Aristóteles, que entonces luchaba en Europa por desbancar a la tradición neoplatónica representada por (san) Agustín.

Piénsese en el Toledo reconquistado, treinta mil habitantes encerrados en una peña que circunda el Tajo; musulmanes que en buena parte se convierten en mudéjares muy islamizados; francos favorecidos por Alfonso VI, entre ellos el primer arzobispo tras largo paréntesis, el cluniacense Bernardo. Y los judíos, que aquí se encuentran como peces en el agua, comercian, prestan, arriendan... y ofrecen sus servicios como traductores. No es que falte una creatividad judaica -no se nos escapa que la judía fue una sociedad que tenía y creaba un entramado entero de instituciones sociales, de literatura específica y profunda, etc.-, pero está muy plegada a su religiosidad. En asuntos profanos se orientan según soplen los vientos a la cultura musulmana o a la cristiana. Por eso creemos que tampoco le faltaba razón al difunto profesor MIKEL DE EPALZA cuando, refiriéndose a la ciudad de Toledo, aseveraba que más que tres culturas, se daban cita en ella tres religiones y dos culturas⁸⁰.

Y a todo esto, ¿qué dicen los investigadores judíos? En realidad, han sido los primeros en idealizar retrospectivamente la situación de sus antepasados, lo mismo en los reinos cristianos que en al-Andalus. A modo de ejemplo, se ha subrayado el interés de HEINRICH HEINE por la Córdoba del Califato y el Toledo alfonsí. El poeta alemán apelaba a una ennoblecida Edad de oro del poder musulmán para contrastarla con la intolerancia y el fanatismo de los Reyes Católicos, aunque, en este caso, desde un enfoque racionalista y no religioso:

Para él y otros intelectuales judíos alemanes, la Edad Media española ofrecía a los asquenazíes víctimas de los pogromos rusos y del racismo ario la posibilidad de redefinir su identidad en función de un pasado aceptable y útil por tanto para facilitar su integración digna en las sociedades centroeuropeas. Heine no erró al considerar que algunos monarcas castellanos, influidos por las costumbres y leyes del Islam, enfocaron su relación con los judíos de una manera pragmática, a partir del beneficio que podían aportar con sus saberes y conocimientos⁸¹.

También los descendientes de los conversos han enaltecido un pasado que imaginan lleno de gloria y esplendor. TRUDY ALEXY lo pone de manifiesto en su relato acerca de un genealogista experto en la historia de los judíos de España, descendiente de conversos:

“A menudo se habla de la Edad de Oro como en un período en el que tres de las religiones más importantes de [sic] mundo convivían pacíficamente y colaboraban para crear arte, literatura y ciencia de un volumen y una calidad sin igual en cualquier otro lugar del mundo en aquella

⁸⁰ EPALZA, M. DE, «¿Tres culturas o tres religiones?», op. cit. KAMEN, por el contrario, habla de las «tres grandes culturas de la península» (*La Inquisición española: una revisión histórica*, Crítica, Barcelona 2011, p. 220).

⁸¹ GOYTISOLO, J., «La historiografía española y la herencia de Sefarad», op. cit., p. 33.

época. Pero, en realidad, hubo dos Edades de Oro: la primera con los judíos y los árabes, que habían conquistado la mayor parte de la península y vivían juntos en el sur de España (...) y en parte del centro de España. Después, más adelante, cuando las fuerzas cristianas reconquistaron la tierra de los árabes, judíos y católicos realizaron un esfuerzo conjunto en el centro y el norte de España (...). Estas dos Edades de Oro comprendieron unos setecientos años”⁸².

A pesar de estos testimonios, sin duda valiosos, la tesis correcta a nuestro juicio es la que defiende que la España medieval no conoció más que dos culturas que fueron dominantes la una después de la otra: la arabo-islámica y la cristiana; los judíos se incorporaron a las dos, participaron de ambas, pero cultura judía como tal no la hubo, a no ser que se quiera llamar así, en un sentido restringido, al conjunto de normas y tradiciones religiosas por las que se regían las aljamas. En la Edad Media, desde luego, la impregnación judía en el mundo de las aljamas era muchísimo más fuerte que la que puede darse en una sociedad laicizada. Dicho de otro modo, a pesar de la ingente tradición de la obra educacional, religiosa y cultural de rabinos como Selomo ben Abraham Adret de Barcelona o Moshé ben Najman de Gerona, no se puede hablar en rigor de una cultura hispanojudía específica con valor universal.

Hemos de distinguir, por consiguiente, “cultura judía” de “cultura de los judíos”. Los hebreos no cesaron de observar su fe en al-Andalus y los reinos cristianos, pero en todo lo demás adoptaron los modelos culturales dominantes. Asimilaron perfectamente la cultura árabe y cristiana y en esto estriba su éxito y prestigio intelectual que no coincide ni mucho menos con una mejora sustancial de sus condiciones de vida. A ello debe agregarse otro dato que se nos revela esencial: pese a no carecer de ella, los judíos no hablaban una lengua propia⁸³, lo que sin duda aceleró su asimilación en ambas sociedades.

⁸² *La mezuzá en los pies de la Virgen: los marranos y otros judíos secretos*, Siglo Veintiuno, Madrid 2000, p. 221.

⁸³ El hebreo era una lengua viva sólo entre los rabinos. Los éxitos de la campaña de reconquista hacían que la vigencia del árabe y el hebreo tuviera en España sus días contados. El cultivo del hebreo se redujo a un grupo muy reducido, más que por imperativo de la ley, por la evolución de las mentalidades; la cátedra de hebreo en Salamanca pudo conservarse, pero después de los rigores inquisitoriales los que se preocupaban de su limpieza de sangre se apuntaban al bando de los que decían que la lectura de la *Vulgata* era más segura que la del texto hebreo. Para ROMANO VENTURA, la generalidad de los judíos hablaban una sola lengua, la del reino en que vivían, mientras que sólo algunos escribía una o dos, aunque siempre en caracteres hebraicos. «En la Corona de Aragón, aparte de unos pocos que conocían el árabe, la inmensa mayoría hablaba el romance local, el aragonés en el reino de Aragón y el catalán en los demás Estados. (...) En el reino de Navarra la lengua de uso era un dialecto aragonés (...), mientras que en la mayor parte de la Corona de Castilla se hablaba el castellano probablemente con sus variantes dialectales, y en Galicia el gallego. En Portugal hablaban el portugués» («Rasgos de la minoría judía en la Corona de Aragón», en C. BARROS [ed.], *Xudeus e conversos na historia. Actas do Congreso Internacional [Ribadavia, 14-17.10 de 1991]*, t. II. *Sociedade e Inquisición*, La Editorial de la Historia, Santiago de

Así pues, en este contexto la noción de tolerancia tiene más relación con el sentido negativo de “soportar” una situación de hecho, esto es, como el acto de condescendencia de quien se cree en posesión de la verdad respecto de quienes “permanecen en el error”, que con aceptar (léase respetar) de buen grado al Otro. Y ya vimos que el reconocimiento de la alteridad es uno de los rasgos que caracterizan el concepto moderno de tolerancia o de «tolerancia recíproca».

La idea de tolerancia implica necesariamente la de reciprocidad. Supone que uno será capaz de abandonar la perspectiva unilateral que espontáneamente adopta nuestro yo, individual o colectivo, para dejar aparecer ante sí al otro, en su existencia y en su derecho. En consecuencia, pensar la tolerancia es por fuerza pensar un límite, en ausencia del cual dicho concepto se autodestruiría. La reciprocidad permite definir este límite por dentro: tan sólo puede haber tolerancia recíproca⁸⁴.

En esta perspectiva, la tolerancia medieval española descansa sobre dos pilares, íntimamente relacionados: confesión de debilidad y permisividad. Una tolerancia, pues, “negativa”, de un único sentido, que no va más allá de un espíritu de apertura, de la acogida de la diferencia como mal menor o del reconocimiento coyuntural y oportunista de derechos del otro como medio de alcanzar los propios intereses, y hasta tanto éstos sigan vivos. En ningún momento se asienta en la doble exigencia de establecer y mantener una reciprocidad que interpele al otro para que asuma por sí mismo disposiciones al reconocimiento y la acogida semejantes a las que uno asume por su parte.

Compostela 1994, p. 236). Sobre las características del castellano al tiempo de la expulsión de los judíos vid. HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, C., «Rasgos generales del castellano en la época de la expulsión de los judíos», en *Las tres culturas en la corona de Castilla y los sefardíes: actas de las Jornadas Sefardíes, Castillo de La Mota, noviembre de 1989 y del Seminario de las Tres Culturas, León, Palencia, Salamanca y Valladolid, febrero de 1990*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1990, pp. 49-57.

En lo que concierne a los judíos de al-Andalus, DAVID J. WASSERSTEIN sostiene que habrían aprendido a hablar simultáneamente dos lenguas, el hebreo y el árabe. Según su análisis, el que los de la zona cristiana no aprendieran hebreo responde a dos razones concomitantes: a) los judíos del período visigodo no lo hablaron; y b) no se tiene noticia de movimientos migratorios relevantes de población judía desde la zona controlada por el Islam. Ello le lleva a concluir que los judíos no gozaron tampoco en la España visigoda de una cultura propia. Con todo, su teoría ha recibido críticas muy severas. Sobre el tema vid. VALLE RODRÍGUEZ, C. DEL, «Las lenguas de los judíos en la España visigoda y al-Andalus». *Sefarad: revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 63/1 (2003), pp. 183-193.

En cuanto al uso del árabe, fue expresamente prohibido por las leyes que querían desarraigar de los moriscos el islamismo cortándole sus entronques vitales. «En 1500, en Granada, Cisneros manda quemar más de un millón de libros en árabe -la cifra parece desmesuradamente exagerada-, y sólo se salvan los libros de medicina, que se destinan a la futura Universidad de Salamanca. El 12 de octubre de 1501, los reyes ordenan la destrucción de todos los coranes que se encuentren en el antiguo emirato de Granada; en esta ocasión, también se salvan los libros de medicina, de filosofía y de historia. Por último, en 1511, otro texto oficial confirma las medidas anteriores y prohíbe la publicación y lectura de libros en lengua árabe» (PÉREZ, J., *Breve historia de la Inquisición en España*, op. cit., p. 164).

⁸⁴ ZARKA, Y.-C., *Difícil tolerancia*, op. cit., pp. 26-27.

En la teoría, la visión de España de un Fernando III, por ejemplo, presupone el asenso de las diferentes comunidades religiosas en un marco de estabilidad política y social más que imperioso, habida cuenta la necesidad de garantizar la repoblación, que aconsejaba conservar la población conquistada -tras la ocupación del valle del Guadalquivir y el reino de Murcia, La Mancha había quedado casi desierta-, y la de no desatender la guerra de fronteras contra el reino nazarí, que acabaría firmando un tratado de vasallaje con Castilla. Pero fracasó por varios motivos. En primer término, la incapacidad de los reinos castellano-leoneses por asegurar una repoblación efectiva de tan vastos territorios. Las capitulaciones imponían a los vencidos la obligación de abandonar los recintos urbanos amurallados, lo que se explica por razones militares, pero desorganizaba completamente la sociedad musulmana⁸⁵. Una conversión tan radical de profesiones y hábitos de vida era imposible, por lo que muchos andalusíes, aprovechando la libertad de tránsito que aquellas capitulaciones les concedían⁸⁶, prefirieron emigrar a otros dominios musulmanes a permanecer en sus antiguos lugares de residencia. La suerte de los que quedaron en el medio rural no debió ser tampoco nada favorable por la altanería de los nuevos pobladores; muchos huyeron al Magreb por el Estrecho, otros se refugiaron en el reino nazarí de Granada, cuyo estatuto de vasallo nunca pasó de ser letra muerta. Con el tiempo, las grandes sublevaciones de 1264-1266 en la Baja Andalucía y Murcia obligaron a reconocer el fracaso de los planes primitivos.

El hijo del anterior, Alfonso X, tuvo que renunciar a la convivencia de dos sociedades. Lleno de buena voluntad hacia el islam, concibió la fundación en Sevilla de una suerte de «escuela euroárabe», para la que, en palabras de DOMÍNGUEZ ORTIZ, obtuvo autorización pontificia:

Es probable que la revuelta y posterior expulsión de los mudéjares andaluces fuera el factor determinante del fracaso de un proyecto alfonsí tan interesante como mal conocido: la creación de unos Estudios Generales de Latín y Árabe en Sevilla, lo que suena algo así como una universidad euroárabe, un intento de fundir ambas culturas (...). Estuvo bajo la protección de la catedral de Sevilla, se obtuvo bula pontificia, se buscaron profesores pero nada se sabe de su

⁸⁵ Así, en las capitulaciones de Tortosa y Tudela se ordena a los vencidos evacuar sus casas en el plazo de un año para ir a habitar a los arrabales, además de la pérdida de la mezquita mayor, aunque se les mantiene en la posesión de sus heredades mediante el pago del diezmo que prescribe el Corán (RIBERA TARRAGÓ, J., *Orígenes del Justicia de Aragón*, Tipografía de Comas Hnos., Zaragoza 1897, pp. 402-403).

⁸⁶ Como las referidas de Tortosa y Tudela, que además les otorgan la posibilidad de conversar sus bienes. En efecto, en las de Tortosa se expresa: «VII. Et qui voluerit ex illis exire de Tortosa per ad alias terras aut per terra vel per aqua, vadat solutus cum suo toto avere, et cum filios et mulieres, quo hora voluerint prope vel tarde, et vadat ad salvetate, si voluerit, sine consilio de nullo homine» (RIBERA TARRAGÓ, J., *Orígenes del Justicia de Aragón*, op. cit., p. 404).

plan de estudios. (...) Algo parecido ocurrió en Murcia; allí también se creó una escuela, o se readaptó una ya existente, en la que enseñaba a oyentes de las tres religiones un maestro de gran prestigio (...)⁸⁷.

Sin embargo, en sus célebres *Cantigas de Santa María*, la aparición de judíos o moros “buenos” suele culminar con su conversión al cristianismo cuando, gracias a la intervención de la Virgen, son salvados, generalmente de sus propios correligionarios⁸⁸. Representación que intuimos en las Partidas y que, con todo, no difiere apenas de otras obras coetáneas como los *Milagros de nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo, donde la caracterización de los hebreos aparece de nuevo colmada de prejuicios y desprecio.

Contrariamente a lo manifestado recientemente por Barak Obama, tampoco los árabes practicaron la tolerancia, sino la permisividad, con los infieles sometidos a vasallaje⁸⁹. En el reino de Granada malvivían gentes que tenían que trabajar duramente para arrancar el sustento a una tierra que, salvo rarísimos islotes, era poco generosa. Las clases elevadas no daban ejemplo de civismo ni en el aspecto social ni en el político y los monarcas, para mantener una Corte deslumbrante, defenderse de sus enemigos y pagar parias a los castellanos, tenían que abrumar a sus vasallos con impuestos que sobrepasaban las normas coránicas. La actividad cultural había bajado de nivel, aislados como estaban tanto de los grandes focos de cultura oriental de los que en otro tiempo se alimentaron como de los cristianos en ascenso. La minoría hebrea se reducía a muy pequeños grupos y apenas había más cristianos que los prisioneros que gemían en las mazmorras. No había ni una sola iglesia en todo el reino nazarí. Es lógico que en un contexto como este la tolerancia no tuviera muchas ocasiones de ejercitarse. Salvo episodios puntuales la convivencia no era buena ni mala, simplemente no existía.

Esta situación ha permanecido inalterable durante siglos. En la Edad Media, cristianos, moros y judíos estaban todos persuadidos por igual de que su religión era la

⁸⁷ España. *Reflexiones sobre el ser de España*, 2.ª ed., Real Academia de la Historia, Madrid 1988, p. 182.

⁸⁸ «We have seen that, out of the 427 *cántigas* which Alfonso either wrote or supervised, thirty deal extensively with the character of the Jew. Of these, only three are sympathetic, in the sense that in each the Jew relinquished his own religion in favor of Christianity. Only as a convert, then, has the Jew appeared sympathetically. Throughout the other poems, numerous negative adjectives are used in describing him» (BAGBY, A. I., «The Jew in the *Cántigas* of Alfonso el Sabio». *Speculum*, 46/4 [1971], pp. 670-688).

⁸⁹ «Islam has a proud tradition of tolerance. We see it in the history of Andalusia and Cordoba during the Inquisition» (extracto del discurso pronunciado en la Universidad de El Cairo el 4 de junio de 2009; recuperado en junio de 2011 de <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/remarks-president-cairo-university-6-04-09>).

única verdadera. Por este motivo, el judaísmo peninsular fue objeto de un mismo desprecio por parte de árabes primero y cristianos después. En ningún momento gozó de la plenitud de derechos en ambas zonas de influencia, y si no fue destruido antes fue porque su colaboración resultaba muy útil por motivos militares, demográficos y económicos, fundamentalmente. Dicho de otro modo: la actitud permisiva de la cultura dominante dependía del silencio y docilidad de las comunidades minoritarias.

La tolerancia medieval o tolerancia negativa queda, por lo tanto, reducida a cohabitación o mera coexistencia, no siempre pacífica, que en ocasiones podía ser cordial, mas rara vez auténtica convivencia⁹⁰. La coexistencia no supone que se comparta un destino común, ni siquiera supone la reconciliación, sino solamente el mínimo reconocimiento de la existencia. La “convivencia” de los tres credos consistía en evitar todo contacto posible.

No obstante, la mera yuxtaposición del coexistir supone ya un considerable progreso con relación a la voluntad de vencer, de negar o de destruir. Y no podemos negar que en los textos legales de la época el concepto de tolerancia se emplea para referirse a la forma de vida que los judíos y mudéjares desarrollan entre los cristianos.

Expresamente es tolerado et consentido, así por los derechos canónicos et civiles, como por las leyes de mis regnos, que ellos puedan vevir et vivan entre los christianos buena et mansamente, como dicho es⁹¹.

Esta situación, característica de los reinos hispánicos de los ss. XII y XIII, dista mucho de la que se puede observar por las mismas fechas en Europa, donde la norma es un antijudaísmo descarnado:

⁹⁰ En contra del uso del vocablo «coexistencia» CARRASCO MANCHADO, para quien «no nos aporta nada para definir las relaciones de los tres grupos [cristianos, judíos y musulmanes]: ¿qué tipo de relación social es el de la “coexistencia”, que, según el DRAE, se define como “Existencia de una persona o de una cosa a la vez que otra u otras? La definición muestra, en este caso, una evidencia que, como todas las evidencias, no necesita demostración científica: es evidente que todos “existimos” a la vez que otros» (*De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., pp. 21-22). La autora propone abandonar los términos de la polémica historiográfica y escribir una nueva visión de la sociedad medieval, caracterizada por un modelo que califica de «convivencia jerarquizada». Sobre la referida querella vid., en consonancia con las tesis de CARRASCO MANCHADO, STALLAERT, C., *Perpetuum Mobile: entre la balcanización y la aldea global*, Anthropos, Barcelona 2004, pp. 92 y ss.

⁹¹ Pragmática de Juan II rebricada en Arévalo el 6 de abril de 1443, por la que toma bajo su amparo y protección a los judíos y musulmanes del reino, en *Legislación Histórica de España* [base de datos en línea], disponible en la WEB <http://www.mcu.es/archivos/lhe/servlets/VisorServlet.jsp?cod=044886> [mayo de 2013]. Publicada también por AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, t. III, Turner, Madrid 1984, apéndice documental II; y CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., pp. 187-192.

La Alta Edad Media es una época relativamente “tolerante”. Las conversiones más o menos voluntarias y la aculturación producen un cierto grado de integración religiosa, política, social y jurídica, que se traduce en la cristianización de la población, la constitución de Estados cristianos y del Imperio Carolingio, la aparición de la sociedad feudal y, en la época carolingia, el reemplazo de los estatutos jurídicos ligados a la raza y a la sangre por un Derecho territorial. Se logra, así, un cierto *modus vivendi* entre cristianos y judíos. Las medidas de defensa y de contención se dirigen principalmente contra los musulmanes que promueven disturbios.

Esta situación cambia radicalmente entre los siglos XI y XIV. El mundo cristiano se convierte en una “sociedad persecutoria”. Habiendo alcanzado un gran auge demográfico, económico, militar, político y cultural, la cristiandad va a defender con denuedo sus conquistas contra todo aquello que represente alguna amenaza, para lo cual echa mano de los medios de la represión y la agresión.

Las primeras víctimas son los judíos y los musulmanes (...) ⁹².

Así las cosas, la coexistencia antes de la rendición de Boabdil fue, si no perfecta, sí al menos posible. Lo vemos en la Biblia de la Casa de Alba (s. XV), producto de una invitación que el gran maestro de Calatrava hizo al rabino Mosé Arragel de Guadalajara asegurándole que tendría plena libertad para realizar su tarea, cosa que cumplió.

En los siglos siguientes, hasta el XVIII, España renuncia a una parte de sí misma: el legado andalusí y el legado judío. Bien mirado, no es casual que el Decreto de expulsión de los judíos se firmara tres meses después de la toma de Granada. JUAN GOYTISOLO lo expone con lucidez:

El reinado de los Reyes Católicos no se cifra sólo en la expulsión de los judíos y la aculturación de los mudéjares: marca también el hito del desgaje de ocho siglos de cultura eurosemita del tronco de la cultura europea (...). La instauración del Santo Oficio a fin de vigilar el catolicismo sospechoso de los conversos, los frecuentes y multitudinarios autos de fe, la resolución final del “problema morisco” eran únicamente el lado visible de un fenómeno más profundo y vasto: el descuaje brutal de la presencia árabe y judía en la cultura neolatina del Medioevo originada en España ⁹³.

El final de la Reconquista trajo a España un monismo ideológico y religioso de corte beligerante católico. Hubo entonces la voluntad de acabar con el pasado a fin de reintegrarse plenamente en el seno de la cristiandad europea; fue Europa en su conjunto la que dio el paso. Aunque bien es verdad que, en el caso de España, la ruptura -léase el paso de la tolerancia negativa a la intolerancia- fue tanto más violenta cuanto los lazos anteriores habían sido más estrechos y fecundos.

⁹² LE GOFF, J., «Las raíces medievales de la intolerancia», en P. RICOEUR et al., *La intolerancia: Forum Internacional sobre la Intolerancia (UNESCO 27.3.1997-La Sorbonne 28.3.1997)*, Granica, Barcelona 2002, p. 34.

⁹³ *El País*, 21 de diciembre de 1999.

II. Estatuto jurídico de los judíos

1. Autonomía en la desigualdad

Los judíos forman en los reinos cristianos de la Península, lo mismo que los mudéjares⁹⁴, no un Estado dentro del Estado, sino una entidad política separada y relativamente autónoma de los estamentos cristianos, una «microsociedad paralela» - única legítima, en expresión acuñada por SUÁREZ FERNÁNDEZ-, con una autoridad que la Corona les delega sobre sus propias instituciones jurídicas, administrativas y económicas. No es, pues, el judaísmo cosa privada o personal, antes bien, posee una estructura comunitaria «dotada de completa autonomía en el derecho de familia, amplia en diversos aspectos económicos y ciertamente limitada en la organización interna y en lo penal»⁹⁵. Forma, por así decirlo, un enclave en la sociedad cristiana señorial (que no feudal) de su tiempo. Este prurito diferenciador hay que buscarlo en la religión: minoría, pues, religiosa, no nacional ni racial⁹⁶. Aunque es lo cierto que esa adscripción religiosa no se sentía en la Edad Media de la misma manera que hoy.

⁹⁴ De forma generalizada, la historiografía actual emplea el término «mudéjar» como concepto que se refiere a los musulmanes que durante la Edad Media viven bajo dominio cristiano, por lo tanto, sometidos a vasallaje, pero esencialmente según la ley islámica y con parte de sus tradiciones garantizadas en mayor o menor grado por las capitulaciones y pactos que se firman durante la Reconquista. «La voz procede del árabe *mudayyin* que equivale a tributario, sometido, y tiene también el sentido de permanencia, de convivencia. “El mudéjar era un rezagado que se apegaba a su país de origen y que voluntariamente se sometía a un poder extraño no islámico”. Pero este término sólo fue usado por los propios musulmanes y los cristianos no lo emplean en sus documentos sino a fines del siglo XV. En cambio, fue muy usada la expresión popular “moro”, que primitivamente servía para designar al indígena africano, y que termina por desplazar al latinismo “sarraceno”, usado en los textos solemnes» (MOBAREC ASFURA, N., «Condición jurídica de los moros en la alta Edad Media española». *Revista Chilena de Historia del Derecho*, 2 (1961), p. 48; la cita es a CAGIGAS, I. DE LAS, *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española*, t. I. *Los mudéjares*, CSIC, Madrid 1947, p. 59). Cfr. MAILLO SALGADO, F., «Acerca del uso, significado y referente del término “mudéjar”. Contribución al estudio del medievo español y al de su léxico», en C. CARRETE PARRONDO (ed.), *Actas del IV Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*, Toledo 1988, pp. 103-112; y CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., pp. 26-27 y 55.

⁹⁵ MOTIS DOLADER, M. A. «Estructura interna y ordenamiento jurídico de las aljamas judías del valle del Ebro», op. cit., p. 124.

⁹⁶ Contra el argumento de que los judíos hispánicos constituían una comunidad nacional, oponemos que después de la disgregación política, sellada con la toma por las legiones romanas de la fortaleza de Masada, era la religión la que conformaba su ámbito de identidad. Más aún, con los datos que manejamos hoy no es posible demostrar un origen común a la Diáspora judía, por efecto del proselitismo. Gracias a los puntos de referencia religiosos y culturales comunes y gracias, también, a las redes de intercambios activos entre comunidades (comerciales principalmente, pero también en otros ámbitos, como el de estudiantes del Talmud, que iban de maestro en maestro), los grupos dispersos de la Diáspora conservaron la conciencia de una identidad compartida, común. Se trata, por consiguiente, de una cultura secular, sólo es una cultura religiosa. Hasta el s. XIX, esta identidad se encarnaba fundamentalmente en instituciones colectivas locales y regionales, en comunidades dotadas de competencias jurisdiccionales, a veces

Se entendía como ley (expresión de la ley divina); obligada para todo el conjunto social que nacía al amparo de dicha ley. No se contempla la libre adhesión o la creencia personal, según las inclinaciones individuales, para los que nacen en territorios sometidos a dichas leyes religiosas. Sin embargo, las circunstancias históricas permitieron que miembros de las tres religiones pudieran vivir bajo el mismo dominio y territorio. Las religiones afines al cristianismo, judaísmo e islam, son consideradas por la Iglesia o por los monarcas católicos también leyes, pero superadas o abolidas por una ley nueva (como el judaísmo), o falsas (como el islam). (...) pero en tanto que habitantes de tierras (...) cristianas, están sometidos también a la ley del rey, y/o a las disposiciones señoriales, y en parte también a la legislación eclesiástica⁹⁷.

El año 1066 permite marcar el punto de partida de este marco jurídico, cuando, coincidiendo con la matanza de Granada, el papa Alejandro II aconsejó a los obispos castellanos que sustituyeran las viejas leyes visigodas antijudías por otras que respetaran su vida. Sin duda, las nuevas condiciones de acogida, y no sólo el hostigamiento al que estaban siendo sometidos por los almohades, influyeron en el aumento de la inmigración desde al-Andalus, todavía más intenso tras la conquista de Toledo por Alfonso VI (1085). Los nuevos pobladores hallaron en privilegios reales, capitulaciones y Derecho local -cartas pueblas⁹⁸ y fueros⁹⁹, sobre todo-, unas bases sólidas para la instalación y consolidación de sus aljamas. De ordinario, aquellas disposiciones repercutieron beneficiosamente en sus condiciones de vida y hábitos, concediéndoles explícitamente la preservación de un espacio de relativa igualdad con la mayoría

incluso políticas, para el control de la vida religiosa. BAER, en cambio, sostiene que «las ciudades de la época de la Reconquista se fundaron en su mayoría según el principio de la igualdad de derechos para cristianos, judíos y musulmanes; bien entendido que esa igualdad era para los miembros de las diferentes comunidades religioso-nacionales como tales miembros, y no como ciudadanos de un Estado común a todos» (*Historia de los judíos en la España cristiana*, Riopiedras, Barcelona 1998, p. 94).

⁹⁷ CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 27.

⁹⁸ De índole rural, las cartas pueblas establecían las relaciones vecinales de los que acudían a los lugares de asentamiento. Según RIBA Y GARCÍA, el término «se refería especialmente a contratos enfiteúticos entre el señor y sus colonos, individuos, iglesias o monasterios, garantizándose recíprocamente el ejercicio de ciertos derechos sobre tierras y rentas» (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albaracín según el código romanceado de Castiel existente en la Biblioteca Nacional de Madrid*, Tipografía de Pedro Carra, Zaragoza 1915, p. II). Los fueros, por el contrario, se concedían en zonas ya repobladas. La primera carta puebla de la que tenemos constancia fue concedida a los judíos de Tortosa por el conde Ramón Berenguer IV en 1149. Otorga una zona amurallada específica de la ciudad, con vivienda a cualquier futuro vecino judío, además de una isla en el río Ebro y otras propiedades. Asegura protección (personal y patrimonial) y, durante un período de cuatro años, exención de impuestos y los mismos derechos de los que gozan los judíos de Barcelona. Puede encontrarse en FONT I RIUS, J. M.ª, *Cartas de población y franquicia de Cataluña*, vol. I. CSIC-Instituto Jerónimo Zurita-Escuela de Estudios Medievales, Madrid 1969, t. I., pp. 127-128.

⁹⁹ El primer fuero local se remonta al s. IX, aunque el más antiguo con referencias explícitas a los judíos es el de Castrojeriz, dado en el año 974. Respecto del término «fuero», conviene traer a colación las palabras de GARCÍA-GALLO: «En el siglo XIII fuero tiene un sentido relativamente abstracto... Ya no se refiere sólo al conjunto de normas fijadas que rigen en un lugar, sino que además por fueros se entiende el ordenamiento jurídico no formulado, pero vivo en la conciencia de todos conforme al cual los jueces dictan sus sentencias y las gentes actúan una y otra vez hasta crear una serie de usos de los que se induce la existencia de una costumbre o norma jurídica» (tomado de *Fuero de Béjar*, ed. de J. GUTIÉRREZ CUADRADO, Universidad Salamanca, Salamanca 1974, p. 24). Como se verá, a lo largo de estas páginas emplearemos las expresiones «fuero», «código» y «diploma» indistintamente, sin que ello nos lleve a confundir los códigos, en su caso, con los textos que transmiten.

cristiana que a la postre permitió su inserción social sin menoscabo de su identidad. En definitiva, podían conservar sus sinagogas y regirse con suficiente libertad en su bien organizada comunidad conforme a su Ley, sus tradiciones y sus magistraturas. Encontramos esas fórmulas en la legislación aragonesa y castellana hasta finales del s. XII y, en el caso de Navarra, durante el s. XIII¹⁰⁰, no siendo por lo general conculcadas por la mayoría dominante cristiana, al menos en los primeros años.

Aunque dicha protección no descansó nunca en un principio estatal preexistente, sino que dependía exclusivamente de la voluntad del monarca, cuando no de la conveniencia de aquellos de sus súbditos más prominentes, de los múltiples fueros y cartas pueblas otorgadas cabe inferirse una regla, si no general, sí habitual, en virtud de la cual los judíos participan del Derecho general del concejo, pero de una forma especial, privilegiada, a cambio de aportar contraprestaciones a la Corona¹⁰¹. El fuero municipal se aplica como *ius cogens* en las relaciones entre judíos y cristianos. A ello se refiere el fuero de Cuenca, el más extenso de los antiguos de Castilla, otorgado a otras municipalidades, especialmente en lo que hoy es Castilla-La Mancha y Extremadura, viniendo a ser casi ley común en esta última: «Estos alcaldes catan quales non judguen al salu al fuero de cuenca»¹⁰². Así, aunque se deja abierta la aplicabilidad de la ley rabínica o Halajá (en hebreo: הלכה), parece claro que el fuero opera como código de comportamiento y de conducta, como Derecho sustantivo, imponiéndose en las relaciones privadas y públicas cuando, al menos, una de las partes es de religión cristiana, algo completamente coherente con la mentalidad de la época y con la herencia del Derecho canónico, importante fuente del Derecho en este segmento de la historia.

La noción de vecindad (*uecini*) en los fueros antiguos referida a judíos y musulmanes refleja el grado de integración de las minorías religiosas en el engranaje

¹⁰⁰ En el reino de León, en cambio, se impone inicialmente la tradición del Liber Iudiciorum, recogida en el Fuero de 1017-1020, lo que traducido a la práctica supuso el reconocimiento de los principios de la legislación visigoda antijudía.

¹⁰¹ El concejo, síntesis de la vida municipal, puede tener dos acepciones: como municipalidad o como organismo. En este último caso, es la representación del municipio; en el primero, el municipio mismo. Comprende geográficamente un centro urbano (villa o urbe) con el territorio que le rodea (término municipal). Este territorio había sido separado, por concesión especial, de la jurisdicción feudal de la cual había formado parte, o bien era un dominio real adquirido por conquista.

¹⁰² § 1, cap. 29 (*Fuero de Cuenca*, ed. de S. CATALÁ RUBIO, Editorial Alfonsópolis, Cuenca 2001, p. 57). En lo sucesivo las referencias a este diploma se harán siguiendo la distribución en 44 capítulos del texto latino que contiene el manuscrito Q.III.23, de la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo del Escorial, y que UREÑA Y SMENJAUD calificó de «forma sistemática» (form. sist.).

político y social medieval. Una traducción libre sería en inglés *citizen* (ciudadano)¹⁰³ o, en castellano antiguo, apelando al mismo sentido, «uizino» -*cives*, habitante de la villa, aldea¹⁰⁴ o lugar sometido por vasallaje al soberano (realengo) o al señor (señorío)-, aunque en este punto se produce un evidente divorcio entre el lenguaje y el Derecho. El concepto de vecindad que recogen los códigos locales, predicado de los judíos en particular y de los infieles en general, presenta un carácter ambivalente. En ocasiones designa una ligadura o conexión con otros miembros de la comunidad religiosa local, en tanto que en otras hace referencia genérica a los vecinos en oposición a los moradores o extraños («extranei»), esto es, los que carecen de la cualidad de poblador, como en el fuero de Nájera¹⁰⁵. A diferencia del morador, el vecino tiene residencia continuada (casa poblada) en la villa, paga tributos y está empadronado, de manera que el simple hecho del tránsito de personas o cosas por el territorio o el núcleo urbano no sirve para atribuir los privilegios del fuero. A este respecto, resulta revelador el fuero de Cáceres, al establecer:

Tít. 31. Tod aldeano que casa ouier ena villa sea uizinosi la touier poblada con sos omes. Et det el medio diezmo ena collacion o fuere uizino. Et det a los mayordomos recabdo por todos los derechos de Conceio. Et si ita non fecerint, non sea uizino.

Tít. 379. Nullus homo que non fuerit scripto en carta de collation et encomendado al fuero, et que faga todas sus derechuras, non sea uizino nec abeat parte en portiello, nin firme, nin iure sobre otro.

Tít. 46. Mugier de uizino, fiio o fiia de uizino, pariente o parienta de uizino, que con su pariente sin soldada morar, aya fuero assi como uizino¹⁰⁶.

Por su parte, las Cortes de Calatayud de 1461 establecen tres posibles vías para la adquisición de vecindad civil y administrativa: 1) haber nacido en el reino (*ius soli*); 2) tener padre aragonés (*ius sanguinis*); o 3) haberse naturalizado. Aunque al mismo

¹⁰³ *The Code of Cuenca: municipal law on the twelfth-century*, introducción y traducción de J. F. Powers, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2000, p. 160. No obstante, no confundir con el concepto de ciudadanía del s. XIX, hoy ampliamente superado, deudor de la Revolución francesa y de su corolario, el derecho de sufragio. Decía VÍCTOR HUGO: «ese derecho de sufragio sin el cual el ciudadano no existe» (*Écrits politiques*, LGF Le Livre de Poche, Paris 2001, p. 152).

¹⁰⁴ La jurisdicción de ciudades y villas absorbe a las aldeas dependientes de ellas ya a finales del s. X. Andando el tiempo las aldeas castellanas lograrán cierta autonomía jurisdiccional en causas de menor entidad.

¹⁰⁵ DOMÍNGUEZ LOZANO, P., *Las circunstancias personales determinantes de la vinculación con el Derecho local: Estudio sobre el Derecho local altomedieval y el Derecho local de Aragón, Navarra y Cataluña (siglos IX-XV)*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 1986, p. 42.

¹⁰⁶ LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres: su Derecho público*, Ayuntamiento de Cáceres, Cáceres 1974, pp. XVI, LXXXVIII y XIX. La palabra «collacion» o «collaciones» no indica clase social, sino parroquias o barrios en que aparecen divididas las villas. Por cada una se nombraba un alcalde. Por «portiello» entendemos los cargos u oficios públicos de concejo, así como el que tenía derecho a servirlos.

tiempo -recuerda MOTIS DOLADER- se requieren unos componentes de índole religiosa que ni judíos ni mudéjares cumplían¹⁰⁷. Incluso más, pues en el caso concreto de los judíos su dependencia personal o cuasi personal del rey no permitía su completa naturalización.

Como súbditos de la Corona gozaron, bajo su protección, de un *status* exclusivo, con reconocimiento del derecho a la vida, a la libertad, a poseer bienes, a la propiedad privada, al sometimiento y cumplimiento de la ley mosaica, a la inviolabilidad de sus templos, cementerios, etc. La Monarquía siempre jugó un papel moderador y contractual por excelencia entre ellos y la avaricia de las instituciones eclesiásticas y las villas. Aunque conviene apostillar enseguida, en primer lugar, que si bien la Iglesia siempre se mostró hostil desde el punto de vista doctrinal, el Derecho canónico no pretendió eliminar el judaísmo por la violencia, siendo inédito un comportamiento que propugnara su exilio o conversión coercitiva, aunque al mismo tiempo defendió la ineluctable inferioridad de unos frente a otros, lo que conllevó intransigencia. En cuanto a los municipios o comunidades de vecinos cristianos, si bien no consiguieron someter por completo a los judíos, no cesaron en el empeño de privarles de ciertas prerrogativas económico-fiscales, propiciando una limitación de su operatividad social. Como respuesta, los reyes no se declararon abiertamente hostiles y, a cambio de pingües contraprestaciones, les dispensaron derechos y privilegios. Tráigase a colación, a guisa de ejemplo, la Carta que Sancho IV dirige a los alcaldes, merinos, justicias, jurados y «todos los otros aportellados» de Castilla, esto es, funcionarios de concejo, fechada en Burgos el 23 de abril de la era de 1333 (año 1295):

El aliamia de los iudios de Burgos se me querellaron, e dizen que ellos que tienen cartas e privilegios del rey Don Fernando, mio abuelo, e del rey D. Alfonso mio padre, e mias, que ai algunos que les van contra ellas, e que ge las non quieren guardar nin complir; et pidieron merced que mandase y lo que toviere por bien. Onde vos mando a cada uno de vos en vuestros logares, que aquellos privilegios, e las cartas que vos mostraren el aliamia sobredicha (...) que non sean contral fecho de los mios pechos, e de los otros derechos que io he contra los iudios, que gelas cumplades en todo, asi como en ellas dize. Et que non consintades a ninguno que les vaya contra ellas en ninguna manera, assi como dicho es. Et en guisa lo fazed que esta querella

¹⁰⁷ «Estructura interna y ordenamiento jurídico de las aljamas judías en el valle del Ebro», op. cit., p. 119. En la misma línea, HINOJOSA MONTALVO sostiene que los judíos no eran «regnícolas» y que carecían de derechos políticos, en razón de que «la nacionalidad venía dada por la religión y ni moros ni judíos formaban parte del cuerpo político medieval de los Estado cristianos peninsulares» («Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión», en M. D. MARTÍNEZ SAN PEDRO (coord.), *Los marginados en el mundo medieval y moderno: Almería, 5 a 7 de noviembre de 1998*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería 2000, p. 30). CARRASCO MANCHADO sostiene, por el contrario, que judíos y moros estaban integrados en el cuerpo jurídico: «Si eso hubiera sido así, ¿por qué tomarse la molestia de legislar sobre sus garantías y condiciones de vida? Son esas leyes precisamente las que definen su estatuto jurídico» (*De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 62, n.p.p. 95).

non venga mas ante mí. Et non vos escusedes los unos por los otros de cumplir esto que io mando, mas cumplidlo qualesquier o qualquier que esta mi carta vieredes, so pena de C. mrs. de la moneda nueva a cada uno, e non fagades ende al. Si non por qualesquier que fincasse, que assi non lo fiziese a él, e quanto oviese me tornaria por ella¹⁰⁸.

Bien mirado, ya el hecho de que comunidades de judíos colaborasen en la repoblación de las fronteras los hacía merecedores de franquicias y prerrogativas inéditas en otros lugares de Europa. Ningún municipio cristiano de la Península floreció sin la presencia de judíos. Pero, ¿qué fue lo que animó a los monarcas a servirse de ellos y, en definitiva, a reservarles un papel importante en sus empresas? BAER aduce razones económicas, políticas y culturales. Entre las primeras y asociadas a la guerra, la repoblación de vastos territorios asolados y la capacidad económica de los judíos, indispensable para adelantar las grandes sumas que necesitaba un ejército en permanente movilización. Unos súbditos que -conviene retener- eran «los únicos de quienes [los soberanos] podían confiar que les servirían fielmente y sin abrigar ambiciones políticas partidarias, ya que no podían fiarse plenamente ni de los musulmanes, que permanecían leales a sus intereses nacionales y religiosos, ni de los caballeros cristianos, siempre prestos a alzarse contra su señor»¹⁰⁹.

De otra parte y debido al poco peso de la clase media cristiana, se tenía confianza en que los judíos colaborasen en el desarrollo del comercio y la artesanía en áreas geográficas con escaso “tejido industrial” -en expresión que acuñaríamos hoy-, por acción y efecto de la sempiterna contienda militar con el islam.

Y, por último, el hecho de que hubieran despuntado como consejeros y ayudantes educados en una civilización tan valorada e influyente como la árabe, que aún no había caído en declive. En los reinos de taifas, ocupados ahora por los cristianos, destacaron en la administración del Estado y sus hombres de ciencia entraron a formar parte de la Corte. El prestigio que irradiaba de las obras científicas y literarias constituía un factor importante en la vida política. De ahí que no resulte extraño que se quisiera aprovechar la experiencia adquirida por los judíos en la administración y la diplomacia. «Los reyes cristianos estaban necesitados de secretarios que dominaran el árabe. Y los

¹⁰⁸ Tomado de las Leyes Nuevas, en ALFONSO X, rey de Castilla, *Fuero Real del rey don Alonso el Sabio*, ed. facs., Maxtor, Valladolid 2005, p. 202. La palabra era se usa en este caso con relación a la «hispanica», no a la «cristiana».

¹⁰⁹ BAER, Y. F., *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit., p. 48.

judíos no sólo conocían esa lengua sino también la naturaleza del territorio conquistado, su organización administrativa y las costumbres de sus habitantes»¹¹⁰.

En este sentido, cabe traer a colación los siguientes hechos puestos de manifiesto por BAER. En Alcalá de Henares, por ejemplo, el segundo arzobispo de Toledo, el mismo que fundara la célebre Escuela de Traductores, concedió a los judíos las mismas leyes e iguales derechos que a los cristianos, comprendida la libertad de residencia y circulación. En Tudela, el rey aragonés Alfonso I el Batallador les permitió comprar y vender todo tipo de bienes raíces de naturaleza urbana en el recinto de la judería y se les eximió del pago de lezda, amén de otras inmunidades. En Haro (La Rioja), único fuero que se ha conservado dedicado exclusivamente a judíos, Alfonso VIII de Castilla les otorgó, además de la posesión del castillo con los derechos inherentes a su defensa, la heredad limitada por el camino que iba desde Haro a Bilibio hasta el Ebro y desde Briñas y Torrentejo hasta el pie de la fortaleza, inmunidad en sus personas, derechos crediticios y garantías en el tráfico, privilegios judiciales y exención de huéspedes (ni siquiera el señor podía obligar a judío a hospedarlo en su casa), así como del pago de algunos tributos, como el portazgo o *portaticum* («alcabala» en su voz árabe), que gravaba el tránsito de mercancías y las transacciones efectuadas en los mercados, recaudándose en su «porta»¹¹¹. En Tortosa, Ramón Berenguer IV omitió en las capitulaciones (1148) la cláusula que veda a los judíos el desempeño de oficios que dieran derechos sobre los cristianos y les hizo donación de unos terrenos para la construcción de sesenta viviendas, aparte de huertos, viñedos, olivares e higuerales que habían pertenecido a los árabes, libres de impuestos los primeros años. No fue una singularidad de Tortosa. En Lleida, tomada en parte por la Orden de los Templarios, su maestre entregó a los judíos en régimen de aparcería perpetua tierras propiedad de los árabes derrotados.

Los numerosos fueros no contradicen ni las provisiones reales¹¹² ni el régimen de capitulaciones anterior. Antes bien, reflejan en buena medida los principios allí establecidos, convocando a todos, cristianos, moros y judíos, para que acudan a poblar las villas. Así, en el de Cuenca, dado por Alfonso VIII en 1189 ó 1190, establece:

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Vid. LEÓN TELLO, P., «Nuevos documentos sobre la judería de Haro». *Refarad: revista de estudios hebraicos y sefardíes*, 15/1 (1955), pp. 157-169; y MOTIS DOLADER, M. A., «Estructura interna y ordenamiento jurídico de las aljamas judías del valle del Ebro», op. cit., pp. 129 y 130.

¹¹² De este período son de obligada consulta los privilegios de los judíos de Estella.

§§ 9 y 10, capítulo 1. (...) a todos los pobladores de Cuenca esta rrogaria les otorgo, que qual quier que a Cuenca viniere poblar, de qual quier condiçion que sea e si quier sea cristiano, si quier moro o judio, si quier franco, si quier sieruo, vengan seguros non responda por enemistad, ni por debda, ni por fiadura, nin por erencia, nin por mayordomia, nin por merindazgo, nin por otra rrazon (...) ¹¹³.

El mismo principio de igualdad se observa en el de Miranda de Ebro, al fijar que todo hombre esté seguro de todos y quede sujeto a fuero:

Et omnes populatores qui modo sunt, aut de caetero, homines generosi, aut pedonii, aut mauri, aut judaei, habeant istud forum, et in omnibus aliis forum de Lucronio [Logroño] ¹¹⁴.

En el de Briviesca, Alfonso VII da a los judíos libertad de foro para avecindarse en la villa ¹¹⁵. Mientras, el de Abia de las Torres asegura la libertad personal de francos, castellanos, judíos y moros, sin distinción. Por su parte, en el de Catalifa se da a moros y judíos libertad de morar en la ciudad, si bien solo en las casas que pertenecen al palacio. En el fuero de Cáceres, concedido el 23 de abril de 1229, Alfonso IX de León manda:

Unde concedo omnibus de Caceres hanc praerrogatiuam, quod quicumque ueneri ad Caceres populare ciuius cumque sit condicionis, siue sit christianus, siue iudaeus, siue maurus, siue liber, siue seruus, ueniant secure; et non respondeant pro inimicia uel debito aut fideiussoria, uel creencia, uel maiordomia, uel merindatico, neque alia pro causa quamcumque fecerit antequam Caceres caperetur ¹¹⁶.

El fuero de Baeza, otorgado por Fernando III, perteneciente a la subfamilia de los andaluces y adaptación del romanceado ¹¹⁷ de Cuenca, después de conceder varias exenciones y libertades a los vecinos, dispone:

E aun otorgo esta franqueza a todos los pobladores que a Baeça uinieren a poblar: siquier sea christiano, siquier moro, siquier iudio, siquier franco, siquiera sieruo venga mientre.

¹¹³ *Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 4. En idénticos términos el de Béjar, § 14 (*Fuero de Béjar*, op. cit., p. 45). La cita anterior es de MOBAREC ASFURA, N., «Condición jurídica de los moros en la alta Edad Media española», op. cit., p. 38.

¹¹⁴ Fuero de Miranda de Ebro, en *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*, t. I, ed. de T. MUÑOZ Y ROMERO, Imprenta de D. José María Alonso, Madrid 1847, p. 351.

¹¹⁵ § 15 «Si quis iudeus ad hanc ciuitatem habitare uenerit uestrum habeat forum» (MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Fueros locales en el territorio de la provincia de Burgos*, Caja de Ahorros Municipal de Burgos, Burgos 1982, p. 136).

¹¹⁶ Tomado de LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., p. 155.

¹¹⁷ Atendiendo al idioma en el que fueron redactados, los documentos forales se clasifican en latinos y romanceados. No será hasta el s. XIII cuando se empiecen a verter en romance.

Dicha salvaguardia se extiende a los comerciantes forasteros los días de mercado y feria:

E demaes mando que todo omne que con mercadura uiniere a Baeça, siquier christiano, siquier iudio, siquiera moro, ninguno no lo pendre si non fuere deudor o fiador.

E todo aquel que a estas ferias uiniere, siquier sea christiano, siquier moro, siquier iudio, uenga seguro. E todo aquel que embargo-l fiziere o mal ninguno fiziere, peche .M. morauedis en coto al rey (...). Et si non ouiere dond pechar, sea iustitiado. Et si-l matare alguno, enterrado sea el uiuo de ius del muerto. E si alguna cosa ropare, peche en coto mil morauedis al rey (...) ¹¹⁸.

Se repiten estas franquezas ordenadas a facilitar el comercio y la repoblación en cuatro fueros otorgados por Alfonso VIII de Castilla: Alcaraz ¹¹⁹, concedido en 1213; Alarcón ¹²⁰, de fecha incierta; Plasencia ¹²¹, confirmado por Sancho IV en 1290, texto emparentado con el fuero de Cuenca, pero con una cierta distancia ¹²²; y Zorita de los Canes ¹²³. En el de Cáceres, concedido por Alfonso IX de León un año antes de su fallecimiento, en 1230, los términos son aún más precisos:

Mando etiam concilio Caceres suam feriam, quod abeant I uice in anno XV dias ultimos mense aprilis, et XV dias primeros de mayo. Et quicumque uoluerit uenire ad istam feriam de Legione, siue Castelle, Aragone, Nauarrem, Portugalle siue Christianus, siue iudeus, siue marus, siue inimicus, siue serbuus, siue liber, uel qualibet de quibus cumque partibus fuerint, ueniant septem, et atrequatus (...) ¹²⁴.

Sigue la misma pauta el código de Teruel, fuero extenso estrechamente relacionado con algunos que se desarrollaron en la Extremadura castellana, otorgado por Alfonso II probablemente en 1176:

Encara mando que tod omne que con mercadería unjere a Teruel, si qujere sea cristiano, o judío o encara moro, sea asegurado de todos, et njngún omne non lo pendre, si non fuere fiança o debdor manifiesto. Et quj lo pendrare et prouado'l fuere, peche al concejo C morauedis alfonsis,

¹¹⁸ §§ 11, 25 y 26 (*Fuero de Baeza. Estudios introductorios, Edición de Jean Roudil y Facsímil*, reprod. facs. de la ed. de 1962, Universidad de Jaén, Servicio de Publicaciones, Ayuntamiento de Baeza, Jaén 2010, pp. 174 y 178).

¹¹⁹ §§ 12, 27 y 28, lib. I (*Les Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I. *Introduction et texte*, ed. de J. Roudil, Klincksieck, Paris 1966, pp. 88, 98 y 99).

¹²⁰ Tít. 1) 10, 23 y 24 (ibid., pp. 88, 98 y 99).

¹²¹ §§ 20, 29 y 36 (*Fuero de Plasencia*, introducción, transcripción y vocabulario de J. MAJADA NEILA, Librería Cervantes, Salamanca 1986, pp. 25, 27 y 28; POSTIGO ALDEAMIL, M.^a J., «El Fuero de Plasencia». *Revista de Filología Románica*, 2 [1984], pp. 183-185).

¹²² *Fuero de Cuenca: formas primitivas y sistemáticas: texto latino, texto castellano y adaptación del fuero de Iznatoraf*, R. DE UREÑA Y SMENJAUD (ed.), Academia de la Historia, Madrid 1935, p. CVII.

¹²³ § 17 (*El fuero de Zorita de los canes*, ed. de R. DE UREÑA SMENJAUD, Establecimiento Tipográfico de Fortanet, Madrid 1911, p. 56). La carta foral de Zorita fue otorgada por Alfonso VIII, juntamente con el maestre de la Orden de Calatrava Martín de Siones, en 1180. Desapareció el original, que conocemos gracias a la versión romanceada de que hizo confirmación Fernando III, que finalmente concedió a Zorita un nuevo fuero mucho más amplio que el anterior, adaptación del de Cuenca.

¹²⁴ Tít. 408 del fuero de Cáceres (LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., p. XCIV).

los quales sean puestos en hedificamjento de las torres et de los muros de la ujlla, et duplada rienda la pendra al querelloso¹²⁵.

En Lerma (Burgos) todos los vecinos, infanzones o villanos, cristianos y judíos abonan la misma infurción¹²⁶ que determina el fuero.

[3]. Et homines qui in Lerma fuerint populati, inffançones sive iudei talem forum habeant, quales habent illos villanos de Lerma, et dent illi homines ofertonem vno quoque anno (quinque panes, duos quartiriones de vino, duos dinarios in carne et duas heminas de çeuada)¹²⁷.

En Navarra, el Fuero General equipara a francos, villanos, moros y judíos en las prendas tomadas por hidalgos, y a judíos y cristianos en la regulación de la compraventa de ropa sustraída, con la salvedad de los judíos tenderos de la alcacería¹²⁸. Como pone de manifiesto ORELLA UNZUE, la equiparación con moros y villanos no es plena, puesto que su condición social de siervos de la gleba, deducible de otras leyes del fuero (v. gr., lib. III, tít. VIII, cap. VI) «nunca es afirmada del judío»¹²⁹. En cambio, su conclusión del análisis del fuero de Estella es que compara al judío con el antiguo siervo de la gleba o mezquino enfranquecido, con libertad personal e ingenuidad en la compraventa de bienes, sin tratamiento específico por razón de religión¹³⁰. El fuero distingue tres estamentos sociales: 1) infanzones y francos equiparados entre sí y contrapuestos a 2) judíos, rústicos, navarros y villanos vecinos de Estella; y 3) judíos y navarros forasteros. El fuero de Viguera y Val de Funes equipara, por el contrario, a judíos e infanzones en la norma sobre prendas:

101. Todo omne que pendrare en alguna villa ó el rey o otro seynnor oujere clauero o heredit suya propria tenga el peynno de manifiesto por tres dias, et si ante sacare el peynno de la villa, si fuere con quereylla, peche al seynnor LX ss. Et si d'otra villa pendrare sin clamor fecho ante buenos omnes que non podía hauer drecho de su vezino peche LX ss.; **pero que faga clamor non**

¹²⁵ § 520 (*El Fuero de Teruel según los Mss. 1-4 de la Sociedad Económica Turolense de Amigos del País y 802 de la Biblioteca Nacional de Madrid*, ed. de M. GOROSCH, *Leges Hispanicae Medii Aevii*, Estocolmo 1950, p. 307). En los mismos términos, fuero de Santa María de Albarracín (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín...*, op. cit., p. 169). Debe tenerse por «querelloso» a la parte activa o promotora de la impulsión procesal, que en la totalidad de los fueros y colecciones territoriales medievales, en virtud del principio acusatorio, corresponde al primero que impetra el auxilio de los tribunales, salvo en asuntos en que estuviera interesado el fisco o los propios órganos de justicia.

¹²⁶ LLORENTE define *infurción* como la «contribución por reconocimiento del señorío directo del solar en que se construyen casas ó se cogen frutos» (*Noticias históricas de las tres provincias vascongadas*, t. II, Imprenta Real, Madrid 1807, p. 161).

¹²⁷ MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Fueros locales en el territorio de la provincia de Burgos*, op. cit., p. 153.

¹²⁸ Lib. III, tít. XV, cap. V y lib. III, tít. XII, cap. V (*Fuero General de Navarra*, ed. acordada de P. ILARREGUI y S. LAPUERTA, Diputación Provincial, Pamplona 1869, pp. 64-65 y 59).

¹²⁹ Cfr. CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., pp. 31 y ss.

¹³⁰ «Los judíos en las fuentes jurídicas medievales del pueblo vasco». *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, 29/2 (1984), pp. 270 y 274.

pendre jnfancón por laurador ni labrador por jnfancón nj por judio, mas pendre su egoal d'aquel que ha querella¹³¹.

En esta línea, el fuero romanceado de Molina de Aragón, Molina de los Caballeros o, simplemente, Molina, villa situada en los confines de Castilla y Aragón, dado por Manrique de Lara en 1154¹³², atiende al criterio de equiparación entre caballeros, clérigos y judíos, concediéndoles el derecho a recibir un cahíz de sal al año, a cambio de un mencial.

Cap. 0, § 8. Do a uos en fuero para siempre que todos los vezinos de Molina caualleros et clérigos y Jodíos reciban sendos cafizes de sal cada anno et den en precio destos cafizes sendos mencales¹³³.

Empero, este aparente equilibrio o simetría de derechos¹³⁴, derivada de lo que calificamos de estatuto protector afín, no equivale a igualdad político-social. Como dice el profesor BAER, «en la práctica sólo se hacía efectiva en casos extraordinarios, especialmente en relación con los judíos de la corte». A mayor abundamiento, «desde finales del siglo XII en adelante aparece en los fueros (...) una tendencia creciente a

¹³¹ *Fuero de Viguera y Val de Funes*, ed. de J. M.^a RAMOS LOSCERTALES, Universidad de Salamanca, Salamanca 1956, p. 20. La fuente negrita es nuestra.

¹³² No todas las ordenanzas y fueros municipales eran reales. Podían otorgarlos señores -bien laicos como en el caso de Molina, o clérigos como en Alcalá, Brihuega o Fuentes de la Alcarria-, municipios en avenencia con los monarcas, e incluso órdenes, como el de Peñalver, dado por la Orden del Hospital. Cuestión sobre la que los autores no se han podido poner de acuerdo es la de si la sanción del rey era necesaria. SÁNCHEZ ALBORNOZ fue el primero en afirmar la absoluta independencia en el ejercicio de las atribuciones legislativas por parte de los señores, sin que interviniera para nada el rey, en «Estudios de la Alta Edad Media. La potestad real y los señoríos en Asturias, León y Castilla, siglos VIII al XIII». *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 3.^a época, 31 (1914), pp. 263-290. No ofrece dudas que, tratándose de Molina, estamos ante una behetría de linaje (UBIARNA Y EUSA, J. A., *Estudio jurídico de los fueros municipales de la provincia de Guadalajara*, Casa de Expósitos, Guadalajara 1917, p. 15).

¹³³ SANCHO IZQUIERDO, M., *El fuero de Molina de Aragón*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid 1916, p. 65.

¹³⁴ Que, no obstante, en la práctica, sólo se aplicaba a materias regidas por el Derecho civil, particularmente de tipo económico. Para HINOJOSA MONTALVO, por el contrario, en los ss. XI y XII la situación de los judíos «fue muy favorable, ya que los fueros reconocían la igualdad de derechos entre cristianos y judíos» («Los judíos en la España medieval...», op. cit., p. 27). Siendo cierto que «les quedaba en los pleitos con cristianos la posibilidad de apelar al monarca» (ibid.), no lo es menos que el Rey tenía la última palabra en la resolución de cualquier litigio, y que su intervención en estos casos se justifica en la defensa de sus propios intereses económicos y hacendísticos, pues, como veremos, los judíos fueron considerados desde el primer momento como patrimonio real y protegidos personales del monarca, y nunca con el noble propósito de corregir la desigualdad entre comunidades. En todo caso, no hay que confundir el reconocimiento de algunos ámbitos de libertad con la consagración de un derecho igual, esencialmente porque la discriminación frente a la mayoría social dominante es consustancial al concepto de tolerancia propio de la Edad Media, como seguidamente comentaremos. Cuando el credo deja de ser un factor de discriminación, en realidad ya no estamos ante un ejercicio de tolerancia.

restringir los derechos de los judíos», todavía más acentuada, si cabe, a partir del XIII¹³⁵.

Mientras los cristianos eran favorecidos jurídicamente en prácticamente todos los órdenes, mudéjares y judíos no pasaron de ser simples minorías toleradas en una vida pública organizada alrededor de planteamientos utilitaristas. El hecho de que la reglamentación foral refleje lo que unos y otros pueden o no pueden hacer, o cómo deben desplegarse las relaciones entre las diferentes comunidades, es una clara muestra del estado de la cuestión: un sistema de desigualdad real con marcado acento en el factor social estamental y religioso. Refiriéndose al fuero breve de Jaca, dado por Sancho Ramírez en 1063, LALINDE ABADÍA sostiene:

Con arreglo al «fuero», (...) aparece como un conjunto de caballeros, burgueses o mercaderes, campesinos, judíos y sarracenos. Los tres primeros grupos se consideran en plano de igualdad, lo que supone un triunfo de los burgueses, por naturaleza inferiores a los caballeros, y para los campesinos, que se aburguesarán a través de su integración en la ciudad. Se discrimina económicamente a los judíos, y se tiene cierta consideración hacia los sarracenos respecto a épocas anteriores, en cuanto se trata de distinguirlos de las bestias, obligando a darles pan y agua en el caso de encarcelarlos¹³⁶.

Minorías toleradas, sufridas, en el sentido histórico del verbo «tolerar»: permitir algo que no es lícito, sin castigo del proscrito. Naturalmente, el trasfondo de la tolerancia es el “Estado creyente”, de ahí que, si bien los judíos no fueron por lo general perseguidos por motivos de fe, y pudo suponer también el reconocimiento de algunos ámbitos de libertad, señaladamente en lo que concierne a la práctica del culto privado, ello comportaba unas dosis notables de sumisión. En definitiva, existía más una coexistencia pacífica que una verdadera convivencia.

La idea de que el poder político representa un trasunto divino y que su misión es dar cumplimiento a la ley de Dios se mantiene durante toda la Edad Media, haciendo de la razón religiosa razón de Estado; y tal vez donde mejor se aprecie esa dimensión religiosa del vínculo político sea en España, cuyo propio nombre aparece ligado

¹³⁵ *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit., pp. 94 y 97.

¹³⁶ *Los fueros de Aragón*, Librería General, Zaragoza 1976, p. 23. Pese a categorizarlos como pobladores, el fuero (§ 21) restringe a los judíos, lo mismo que a los que cuecen pan para vender, el acceso a los molinos harineros («exceptis iudeis et qui panem causam uendicionis faciunt», tomado de *El Fuero de Jaca. Edición crítica por Mauricio Molho*, Escuela de Estudios Medievales-Instituto de Estudios Pirenaicos, Zaragoza 1964, p. 5).

precisamente a la empresa político-religiosa que al fin y a la postre supuso la Reconquista¹³⁷.

Señala KRIEDEL que durante el Medioevo, en la cuenca del Mediterráneo, las bases de las relaciones entre las gentes de diferente religión o, como entonces se decía, de diferente «ley», se definen en clave de «desigualdad en el orden social» y «subordinación en el orden político»¹³⁸. En la misma línea, CARRASCO MACHADO sostiene que «cualquier valoración de las relaciones entre los grupos religiosos debe tener en cuenta la jerarquía y la desigualdad social consagradas por la ley [legislación canónica y civil] y por la ideología religiosa»¹³⁹. Para MÁRQUEZ VILLANUEVA «se mantuvo en la práctica (...) un *status quo* de tregua o desarme que permitía la existencia continuada de las tres religiones (...). La medida en que una situación de esta clase pueda ser clasificada de “tolerancia” queda desde luego como cuestión de puntos de vista o de un simple escarceo semántico». Pero aun manteniendo cada religión, desde su particular punto de vista, su superioridad respecto a las otras, se daba «un completo divorcio entre la teoría y la práctica de las tres religiones persuadidas de su exclusividad irrenunciable, pero dispuestas a anteponer pragmáticamente la realidad de unos intereses comunes de orden elemental e inmediato»¹⁴⁰.

Se comprende, por consiguiente, que hablar de real «convivencia de los tres credos» es, cuanto menos, aventurado. Lo cual no obsta a considerar congruente con los objetivos de la Reconquista que los núcleos de población arrancados al islam ofrecieran protección a los que acudían a repoblarlos, judíos y moros inclusive, cuando ni tan siquiera tuvieron el más mínimo empacho en dar asilo penal a malhechores. El principio de actuación en esto que se ha dado en llamar «foralidad de extremadura» parece claro: nadie acude al peligro si no es incentivado por beneficios notables.

Con todo, el referido pragmatismo pone sobre la mesa una disyuntiva que es preciso retener: la Monarquía vino a jugar un papel moderador y contractual por excelencia, no declarándose decididamente hostil. En consecuencia, los judíos fueron tolerados en sus creencias, costumbres y Derecho, e incluso disfrutaron de privilegios e inmunidades otorgados por los soberanos; aunque siempre como contrapartida de los

¹³⁷ MARAVALL, J. A., *El concepto de España en la Edad Media*, 3.ª ed., CEC, Madrid 1981, pp. 249 y ss.

¹³⁸ *Les juifs à la fin du Moyen Âge dans l'Europe méditerranéenne*, Hachette, Paris 1979, p. 13.

¹³⁹ *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit. p. 26.

¹⁴⁰ *El concepto cultural alfonsí*, MAPFRE, Madrid 1994, pp. 98-99.

altos impuestos que pagaban y de los servicios que sus élites prestaban en calidad de maestros de oficios, comerciantes, físicos y cirujanos, diplomáticos, intérpretes, consejeros y, sobre todo, proveedores de los ejércitos y, en una época posterior, financieros, es decir, prestamistas y recaudadores de los ingresos de los príncipes y de los señoríos. Pero al mismo tiempo tales ocupaciones profesionales propiciaban toda suerte de imposiciones jurídicas y socioeconómicas, limitativas de su operatividad social¹⁴¹, como la posesión de la tierra y otros bienes raíces (v. gr., inmuebles), espacios patrimoniales que les estuvieron vedados en distintos segmentos de nuestra historia.

Esta decidida oposición de los reyes a todo lo que implicara un menoscabo de sus rentas patrimoniales, ha llevado a algunos autores a defender la teoría de que los judíos gozaron de un *status* privilegiado en comparación con otras minorías, señaladamente la musulmana, cuando no equiparable o similar al de los infanzones y los clérigos¹⁴² -igualdad legal de clase social-, derivado del hecho de que algunas normas les dan el mismo o similar tratamiento, como el § 12 del fuero de Nájera:

Si aliquis homo percusserit iudeum quanti umque libores fecerit tales pareat ad integritatem cuomodo de infancione aut de scapulato¹⁴³.

Ahora bien, sin cuestionar que, coincidiendo con determinadas coyunturas, el desequilibrio se debiera antes al desnivel de clases que de religiones, y aun considerando que la igualdad de hecho y de derecho que establecen algunos fueros, como el de Calatayud, responde primordialmente «a necesidades de distribución funcional y a particularidades financieras [más] que a categoría estamental o de linaje»¹⁴⁴. Una visión panorámica de la cuestión revela que el estatuto de las minorías resulta netamente desventajoso en comparación con el de la mayoría dominante cristiana.

¹⁴¹ GARCÍA ULECIA, A., *Los factores de diferenciación entre las personas en los Fueros de la Extremadura castellano-aragonesa*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1975, pp. 214-215.

¹⁴² Ibid. En el mismo sentido, GARCÍA-GALLO, A., *Manual de Historia del Derecho español*, 7.^a ed. rev., Artes Gráficas y Ediciones, Madrid 1977, p. 716. No hay que olvidar una diferencia fundamental entre los judíos y los musulmanes libres (que no siervos ni cautivos) en el plano que ahora analizamos. Los musulmanes, al someterse a la obediencia del rey cristiano, se incorporan a su monarquía feudal como vasallos, pertenecen al señorío del rey, pero, a diferencia de los judíos, sin perder del todo la condición de vencidos.

¹⁴³ *Los fueros de Nájera vertidos al castellano, juzgados y anotados con vista de las copias de los Sres. Llorente, Yanguas Zuaznavar y La Fuente*, ed. de C. Díez de Ulzurum y Orúe, Maxtor, Valladolid 2010, p. 41.

¹⁴⁴ LALINDE ABADÍA, J., *Los fueros de Aragón*, op. cit., p. 36.

Pocos documentos como las Partidas¹⁴⁵ reflejan tan nítidamente un sistema de diferenciación entre clases sociales, sexos y minorías. Dedicado al estatuto de los súbditos y vasallos (*status hominum*), el tít. XXIII de la cuarta Partida expone:

Ley 2.^a La fuerza del estado de los hombres se departe en muchas maneras. Pues otra mente es juzgada según derecho la persona del libre, que no la del siervo, como quiera que según natura no halla departimiento entre ellos. E aún de otro manera son honrados e juzgados los hijosdalgo, que los otros de menor guisa, e los clérigos que los legos, e los hijos legítimos que los de ganancia, e los cristianos que los moros ni los judíos. Otrosí de mejor condición es el varón que la mujer en muchas cosas e en muchas maneras, así como se muestra abiertamente en las leyes de los títulos de éste nuestro libro, que hablan en estas razones todas sobredichas¹⁴⁶.

A juicio de CARRASCO MANCHADO, la fuerza de los estados es la clave de la discriminación jurídica:

El siervo, “los de menor guisa”, los legos, los hijos ilegítimos, los “moros”, los judíos, las mujeres, no pueden recibir los mismos honores ni ser juzgados de la misma manera que los libres, los hijosdalgo, los clérigos, los hijos legítimos, los cristianos o los varones. Aunque sean iguales “según natura”, en la sociedad, el “estado” social en el que son inscritos, no les hace iguales¹⁴⁷.

Se entiende, por consiguiente, que no pocos fueros municipales equiparen a judíos y moros, por capaces que fueran, con mujeres y niños, y también con enajenados, discapacitados o incluso criminales, cuando no cosas peores.

Tod omme que echare can muerto, o puerco muerto, o moro o bestia muerta, o tal cosa que fidienda sea ena cale o ena uilla pectet I morabeti, medio al conceio, et medio a los uizinos da cerca¹⁴⁸.

No son menos ilustrativos los supuestos de prohibición del desempeño del albaceazgo que recoge el fuero de Soria:

§ 302, cap. 31. Njngun fieruo njn religiofo, nj onme nj mugier que [non] ffeá de hedat, nj loco, nj hereje, nj judio, nj moro, nj mudo, nj fordo por natura, nj omne que ffeá dado por aleufo o por

¹⁴⁵ CARPENTER analiza exhaustivamente el título dedicado a los judíos en la séptima Partida, en *Alfonso X and the Jews: An Edition of and Commentary on Siete Partidas* 7.24 “De los judíos”, University of California Press, Los Angeles-London 1986. Vid. también ORTÍ BELMONTE, M. A., «Glosas a la legislación sobre los judíos en las Partidas». *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 72 (1955), pp. 41-66.

¹⁴⁶ ALFONSO X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas (el Libro del Fuero de las Leyes)*, ed. de J. SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL, Reus, Madrid 2004, pp. 673-674.

¹⁴⁷ *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 31.

¹⁴⁸ Tít. 499 del fuero de Cáceres (LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., p. CXII).

traydor, nj omne que ffeá yugdado a muerte, nj omne que ffeá echado de tierra, non puedan ffeer cabeçales en ninguna manda¹⁴⁹.

En ésta como en otras muchas materias, las leyes forales sorianas pasaron literalmente al Fuero Real:

Ley 7.^a, tít. 5, lib. III. Mandamos que ningun siervo, nin religioso, nin muger, nin ome que non sea de hedat, nin loco, nin herege, nin judio, nin moro, nin mudo, nin sordo por natura, nin ome que sea dado por alevoso o por traydor, nin ome que sea judgado a muerte, nin ome que sea echado de tierra, que non puedan seer cabezales en ninguna manda¹⁵⁰.

2. Servi regis

1.- Los pasajes forales apenas recogen referencias explícitas a judíos sometidos a servidumbre. Naturalmente, hubo ocasiones en que la jurisdicción real concedió a barones, caballeros, infanzones y eclesiásticos la libertad de tomar judíos a su servicio, de alojarlos en sus dominios y sujetarlos al pago de tributos. Derechos de esta clase sobre judíos adquirieron sobre todo en Aragón, durante el s. XII, las órdenes militares de Hospitalarios y Templarios, como compensación por los servicios prestados a los condes de Barcelona y a los reyes de Aragón en la Reconquista.

Así y todo, dicho *status* no los reducía a cautivos o esclavos en el sentido de que no eran enajenables. Por el contrario, la consideración jurídica habitual del moro era la de esclavo («moro cautivo»). De hecho, había tanta abundancia de ellos, que la palabra «moro» casi llegó a convertirse en sinónimo de esclavo. Incluso los libres sometidos a vasallaje («moros de paz» y «moros del rey») conservarán también cierto componente de servidumbre y obediencia en su relación con su rey o señor natural, situación que podría ser el equivalente a la de los “dimmiés” bajo dominio musulmán, sometidos a la “dimma” o pacto de protección especial, jurídico y eminentemente personal de los emires, califas y reyes del islam.

Este tinte de servidumbre limitará el acceso de los musulmanes a cualquier oficio o posición que les otorgue honor, en especial aquellos oficios que les sitúe en una posición de honor o preeminencia sobre los cristianos¹⁵¹.

¹⁴⁹ *Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares*, ed. de G. SÁNCHEZ, Centro de Estudios Históricos, Madrid 1919, p. 109.

¹⁵⁰ ALFONSO X, rey de Castilla, *Fuero Real*..., op. cit., p. 76.

¹⁵¹ CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión*..., op. cit., p. 29. El mismo tinte de servidumbre afectó a los judíos. Los moros libres pertenecen al señorío del rey y, en consecuencia, quedan bajo su amparo y protección, en virtud de las capitulaciones y de los pactos que fueron acordados

Aunque para LALINDE ABADÍA un fuero de francos como el de Jaca constituye en esto una excepción¹⁵², la generalidad de los fueros dan el mismo trato a moros y animales, a modo de posesiones de diferente valor económico. Dispone el fuero de Alcalá de Henares:

§ 284. Todo ome qui falare moro o mora o bestia o ganado, fagalo pregonar, e si le viniere duenno con recabdo, delo; e si duenno non viniere, délo al iudez por al señor; e el iudez fagalo pregonar a su saion el domingo e el jueves; e si viniere duenno, del so honor, e deielo, e de fiador al iudez que riedre a todo orne que lo demandare; e si dueno non viniere, tengalo el iudez malfiesto por al sennor; e si duenno viniere, del so honor, e lievelo. E esto sea la honor: por moro o per mora de fueras de vila, .I. mr.; e por cavalo o por mula o por mulo o por rocin o por iegua, .I. mencial; e por asno o por asna o por boi o por baca, medio mencial¹⁵³.

Muy categóricos en este sentido son, con precedentes inmediatos en el fuero de Cuenca, los de Alcaraz y Alarcón:

[Fuero de Alcaraz, § 21, lib. X] Enpero del moro que por catiuo dieren, tan bien los caualleros como los peones no den sietmo, ni sexmo, si non tan sola ment de los moros e de las bestias y de los ganados e de las uaccas¹⁵⁴.

[Fuero de Alarcón, tít. 661] Mas del moro que por catiuo quisieren dar, tambien caualleros commo peones non den sietmo, nin seysmo, nin quarto, si non tan sola mente de moros e de bestias y de ganado e de busto¹⁵⁵.

No lo es menos el Fuero General de Navarra:

Si moro o bestia de alguno fiere al home e lo niega, con dos testimonios leales xristianos li debe probar. Et si probar no li pueden el senior del moro o de la bestia deve jurar que su moro o su bestia no lo ferió, e si jurar non quisiere rendrá el moro o la gestia¹⁵⁶.

Los moros perdían su condición humana -permítasenos la expresión- cuando eran capturados en el campo de batalla, en «cabalgadas»¹⁵⁷, «correduras» o en

al hilo de las sucesivas conquistas, o de señoríos laicos, eclesiásticos y órdenes militares como «moros siervos» o «moros de labor».

¹⁵² § 24 del fuero breve jacetano: «Et si aliquis homo pignorauerit sarracenus uel sarracenam uicini sui mitat eum in palatio meo, et domnus sarraceni uel sarracene det ei panem et aquam **quia est homo et no debet ieunare sicuti bestia**» (MOLHO, M., *El Fuero de Jaca*, op. cit., p. 5; el resaltado es nuestro).

¹⁵³ *Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares*, op. cit., pp. 321-322.

¹⁵⁴ *Los Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 430.

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ RAE: base de datos CORDE [en línea]. Corpus diacrónico del español, recuperado en noviembre de 2012 de la Web de la RAE, <http://www.rae.es>; también en CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 100.

¹⁵⁷ Las Partidas (ley 28.^a, tít. 23, segunda Partida) las definen como forma de hacer la guerra, «para ir apresuradamente a correr algún lugar a hacer daño» a los enemigos, «o cuando se apartan de la hueste, después que es movida, para eso mismo» (ALFONSO X, rey de Castilla, *Las siete Partidas...*, op. cit., p. 317). LUMBRERAS VALIENTE distingue dos variedades, «o bien la de campaña breve en campo enemigo

expediciones marítimas. Por «derecho de cabalgada» una parte de lo logrado, desde un quinto hasta un séptimo, según los casos, pertenecía al soberano. Los fueros de Calatayud y Zorita de los Canes disponen al respecto:

[Fuero de Calatayud, § 19] Los cabalgadores de Catalayud, de las ganancias que obtengan, curen todas las heridas a los caballos y hiérrenlos, y den [al rey] una quinta parte de los cautivos y del ganado vivo, pero de las otras cosas no den nada¹⁵⁸.

[Fuero de Zorita, § 62] Enpero, del moro que por catiuo dieren tan bien caualleros como peones, no den quinto por el fuero; ni de otras cosas no an de dar quinto, sexmo o sietmo, si no solamente de moros, et de bestias, et de oueias, et de uacas¹⁵⁹.

Con independencia del estamento social al que perteneciera (vasallo, señor, incluso príncipe), cualquier moro podía ser objeto de compra-venta o de intercambio de otro tipo. Los fueros de Uclés (Cuenca), dado por Alfonso VIII de Castilla en 1179, y Calatayud lo ponen de manifiesto:

[Fuero de Uclés, § 217.21] Et homines de ucles, si prendiderint moro alcayad aut qui teneat castello, dent illum ad regem. Cavalleros vel pedones, que adduxerint tale mauro, pendant de illo .C. morabetinos; postea dent ad regem¹⁶⁰.

[Fuero de Calatayud] Si resultare que el cautivo es un rey, sea éste del dominio del Rey (...) ¹⁶¹.

Los que no eran entregados al monarca eran vendidos «en almoneda» con el resto del botín. En tanto que posesión del amo o señor, el siervo tenía consideración de cosa, mercancía u objeto, sometido al tráfico mercantil con todas sus consecuencias. En contrapartida, al amo correspondía velar por la integridad física del siervo y era responsable de sus actos ante la justicia, según se verá más adelante.

Naturalmente, en esto como en casi todo, existen honrosas excepciones. Los pactos que se otorgaron en el año de 1115 entre el rey Alfonso I el Batallador y los moros de Tudela al tiempo de su reconquista prohíben a judíos y moros de paz comprar moros cautivos:

con el propósito de causarle daño y lograr prisioneros, así como botín; o de manor envergadura, aprovechando la oscuridad nocturna, hostilizar al adversario» (*Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., p. 77). El supuesto que aquí comentamos se corresponde con la primera modalidad.

¹⁵⁸ *Fuero de Calatayud*, ed. de J. I. ALGORA HERNANDO y F. ARRANZ SACRISTÁN, Diputación Provincial, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza 1982, p. 37. El § 20 distingue los cabalgadores de los caballeros: «Cabalgadores: los que, sin ser aún caballeros, seguían al Rey en cabalgada. Los caballeros eran los que poseían caballos y armas estaban exentos de ciertas pechas y tributos».

¹⁵⁹ *El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., p. 288.

¹⁶⁰ FITA COLOMÉ, F., «El Fuero de Uclés». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 14 (1889), p. 341.

¹⁶¹ *Fuero de Calatayud*, op. cit.

XXVIII. Et quod nullus christianus non consentiat ad nullum judeum comprare moro per captivum, nec moro (...) ¹⁶².

En este mismo sentido, se ha documentado que el Cid mandó castigar a quienes, dentro de la ciudad de Valencia, los sometían a servidumbre:

Mando además que nadie meta cautivo moro ni mora en Valencia, y si alguien faltase a esto, tomad al cautivo, soltadle y matad al que lo metiere, sin que por ello se os siga pena alguna ¹⁶³.

La capitulación de Tortosa establece un procedimiento especial para el supuesto de moro sospechoso de retener en su casa a un moro o mora cautivos:

XI. Et si suspectaverit aliquo mauro, quod eum compariat moro vel mora captivo in sua causa, sine testimonio de mauro vel de cristiano, non cerchet sua casa. Et si habuerit testimonium, quod cerchet sua casa sola, et non de suo vicino ¹⁶⁴.

En las Partidas, una manera que tenía el cautivo musulmán de salir del estado de servidumbre era la conversión al cristianismo: «si aquel siervo se tornare cristiano, que se hace libre por esto, luego que se hace bautizar e recibe la nuestra fe» ¹⁶⁵. Y otra manera era por redención, según el fuero de Calatayud:

El que tenga un moro cautivo en Calatayud y por ese moro tiene alguien un cristiano en tierras de moro, vengan los parientes del cristiano y paguen por él el mismo precio por el que fue comprado el moro, y después de que lo hayan hecho, llévense al moro y tráiganse a su cristiano; si no saliera después a rescatarlo, el cristiano que era dueño del moro, si le parece, recoja a su moro y recupere el precio que pagó ¹⁶⁶.

En la misma línea, la capitulación de Tortosa establece que el dueño de un moro cautivo no lo pierda sin cobrar la consabida redención: «Et qui habet captivo vel captiva non eos perdat, sine redempcione» ¹⁶⁷.

Otra posibilidad consistía en cruzar la frontera con el islam, para luego regresar como hombre libre: «entonces aunque lo hallase ahí su señor no lo podría tornar en su servidumbre, porque el señorío que él había sobre él se perdió luego que él fue llegado a

¹⁶² RIBERA TARRAGÓ, J., *Orígenes del Justicia de Aragón*, op. cit., p. 411.

¹⁶³ MENÉNDEZ PIDAL, R., *La España del Cid*, t. I, 4.ª ed., Espasa-Calpe, Madrid 1947, p. 492.

¹⁶⁴ RIBERA TARRAGÓ, J., *Orígenes del Justicia de Aragón*, op. cit., p. 406. En términos similares se pronuncian los pactos de Tudela (ibid., p. 411).

¹⁶⁵ Ley 8.ª, tít. XXI, cuarta Partida (ALFONSO X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas...*, op. cit., p. 669).

¹⁶⁶ § 46 (*Fuero de Calatayud*, op. cit., p. 44). No se especifica la clase de parentesco. Parece que el fuero toma en cuenta el legítimo por consanguinidad, tanto en línea recta como colateral sin limitación de grado.

¹⁶⁷ RIBERA TARRAGÓ, J., *Orígenes del Justicia de Aragón*, op. cit., p. 414.

tierra de moros donde tornó en libertad antes que fuese cautivo»¹⁶⁸. Si bien, como contramedida, se permitía a los señores «hacer cepos» en sus casas, a modo de arresto preventivo, «para guardar los moros cautivos, (...) sin madado del rey, e no caen por esto en pena, pues que lo hacen para guardar sus cautivos en que tienen señorío e lo hacen para que no se huyan a tierra de moros»¹⁶⁹. Y el § 276 de los Fueros de Aragón castiga a quienes les ayuden a huir sin el conocimiento de sus amos¹⁷⁰. Sin solución de continuidad, el § 277 da prueba de la absoluta falta de libertad de movimiento que sufrían:

Moros o moras que habitan en las heredades del rey, si se camian por seer en las heredades de los infançones, presos deuen seer del rey (...). Aquel mismo dreito ni mas ni menos ha el infançon (...)¹⁷¹.

Los judíos también padecían rigurosas restricciones a la libertad de tránsito, constricción derivada de su *status* afín al de extranjero¹⁷² y también por razones económicas. No les está permitido abandonar lugares de realengo para trasladarse, emigrar o avecindarse en otro reino o señorío laico, militar o eclesiástico, sin carta de vasallaje o salvoconducto especial del monarca, justamente, porque las juderías suponen una importante fuente de ingresos reales. «Es comprensible (...) que los reyes, que deseaban aumentar sus bienes, [apoyasen] la continua presencia e inclusive el aumento de la población judía dentro de su dominio, mientras los judíos fueran considerados un bien»¹⁷³. Para mudarse deben contar, incluso, con autorización de su comunidad de origen, debido a que ésta sigue asumiendo tras su marcha la misma carga impositiva, que permanece estable; de ahí que su tendencia fuera siempre no perder miembros entre quienes repartirla.

¹⁶⁸ Ley 23.^a, tít. XIV, séptima Partida (Alfonso X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas...*, op. cit., p. 935).

¹⁶⁹ Ley 15.^a, tít. XXIX, séptima Partida (Alfonso X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas...*, op. cit., p. 975).

¹⁷⁰ *Los Fueros de Aragón. Según el manuscrito 458 de la Biblioteca Nacional de Madrid*, ed. de G. TILANDER, *Leges Hispanicae Medii Aevii*, Lund 1937, p. 163.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 164.

¹⁷² Empleamos deliberadamente el adjetivo “afín” porque un judío castellano no era extranjero en Castilla, como podía serlo un súbdito del rey de Francia, sino un infiel. Con la conversión al cristianismo adquiría *ipso facto* el pleno goce de sus derechos políticos. Producto de dicha condición, no sólo sufrían restricciones a la hora de cambiar de domicilio o salir al extranjero, tampoco les estaba permitido portar armas. Con todo, el judío portador de armas fue un fenómeno corriente en la Península hasta principios del s. XIII.

¹⁷³ ASSIS, Y. T., «Respensa Rabínicos y Cartas Reales: fuentes para el estudio de la historia de los judíos de la Corona de Aragón». *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.^a Medieval*, 6 (1993), p. 373.

Aunque en la vida cotidiana esta servidumbre apenas se dejaba sentir, las consecuencias del incumplimiento de las obligaciones asociadas a ella eran severas, máxime si el destino del fugado quedaba allende las fronteras del reino.

Sin un moro que está en el término de Calatayud huyere a seguro, dé el Concejo su heredad a un cristiano; si se trata de un judío, hágase lo mismo¹⁷⁴.

Este estatuto trae causa de la dualidad rey-reino, característica de la Edad Media, donde, como es sabido, aún no se ha planteado la noción unitaria del Estado. Como extranjeros (infieles) no pertenecen al reino, en ninguna de cuyas instituciones participan (Ejército, Municipio, Consejos, Cortes), pero sí al rey, único que concede privilegios y derechos, pudiendo ampliarlos o derogarlos a su antojo. La residencia en el territorio era una concesión graciosa y revocable pues, en teoría, no formaban parte de la comunidad política a la que correspondía el derecho de naturaleza, esto es, a ser súbdito, desde los tiempos de la Curia Regia de León de 1188¹⁷⁵. Y dado que sus personas son del rey, no pueden contraer obligación con ningún otro señor por vía de contrato o débito en que se constituyan en siervos suyos.

E metelos el rey en manof del conceyo de Salamanca, que non ayan otro fenor fe non el rey¹⁷⁶.

Ni siquiera al rey le está permitido venderlos, salvo en caso de flagrante actividad delictual, aunque puede entregarlos en el ejercicio de su potestad ordinaria¹⁷⁷.

Con todo, pese a no decaer nunca el principio general de considerarlos propiedad personal del soberano y piezas del real Patrimonio, la oligarquía local, ciertos sectores de la nobleza, las órdenes de caballería y el estado eclesial hicieron causa común contra ellos, mateniendo distintos frentes de presión con el objetivo no velado de menguar los efectos de los privilegios -cuando no su abrogación- que los monarcas acostumbraban a

¹⁷⁴ § 33 del código municipal de Calatayud (*Fuero de Calatayud*, op. cit., p. 40). El régimen es distinto en la jurisdicción señorial. Según establecen los *Fueros y Observancias* del reino de Aragón, el señor de vasallos (cristiano, sarraceno o judío) puede ocupar todos los bienes del vasallo que se muda de domicilio, a menos que se den unos presupuestos tasados. Si además el vasallo se obliga a permanecer en cierto lugar bajo determinada pena y se marcha de él, puede ser compelido a retornar o a pagar la pena. Tratándose de meros habitantes en lugares de señorío pueden dejar libremente esas tierras sin sufrir privación de libertad ni decomiso de bienes muebles o inmuebles (MOTIS DOLADER, M. A., «Estructura interna y ordenamiento jurídico de las aljamas judías del valle del Ebro», op. cit, p. 121).

¹⁷⁵ SUÁREZ BILBAO, F., *El fuero judiego en la España cristiana. Las fuentes jurídicas, siglos V-XV*, Dykinson, Madrid 2000, p. 137.

¹⁷⁶ Fuero de Salamanca, § 341 (*Fueros leoneses...*, vol. I, pp. 201 y 202).

¹⁷⁷ En estos casos constituía un mandamiento, es decir, una obligación colectiva, comprar la libertad de los hermanos de credo que habían caído en cautividad.

dictar en su defensa, y que comprendían desde la protección de su vida e integridad física al castigo del uso del vocablo *judío* a modo de denuedo.

Qui dixier a otro cornudo, o fododinculo, o gafo, o judio, o traidor, e a la muger puta, o ençeguladera, o gafa, pechelle çinco maravedis. E si negare, jure con IIII vezinos; e si jurar no quisier, peche¹⁷⁸.

Las referencias a los judíos como siervos y parte del Tesoro real abundan en los códigos y cartularios. Así, por ejemplo, los fueros de Teruel¹⁷⁹ y Cuenca¹⁸⁰ y el más antiguo documento legal que se conoce sobre Derecho territorial -y no fuero municipal-castellano: el Libro de los Fueros de Castilla¹⁸¹ (s. XIII). Encontramos más noticias en fuentes mallorquinas¹⁸², en un conocido documento de Juan I de Aragón, de 1392, donde leemos la frase «(...) son nostre cofre e tesor», y en otro de Enrique III de Castilla, fechado en Gijón el mes de agosto de 1395, donde se dice «(...) por quanto los dichos judios de los dichos mis regnos son mios de la mi camara e non de otro alguno»¹⁸³. De tales evidencias la historiografía ha construido la idea del judío medieval como *servus*; mas, ¿dónde y cuándo se sitúa el origen de esta condición?

2.- En su estudio sobre los judíos germanos en la Edad Media, STOBBE¹⁸⁴ determina que el origen de la servidumbre de los hebreos sería contemporáneo a las primeras cruzadas. Bandas de aventureros reclutados de las riberas del Rin para luchar en la guerra santa, considerarían cuando menos extravagante la idea de ir a guerrear a

¹⁷⁸ Fuero de Coria, § 183, dado por Alfonso IX de León en 1227 y confirmado por Fernando III entre 1238 y 1240 (*El fuero de Coria: estudio histórico jurídico*, por J. MALDONADO Y FERNÁNDEZ DEL TORCO, transcripción y fijación del texto por E. SÁEZ, Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid 1949, p. 60). Vid. asimismo HERVÁS, M. DE, «La judería y sinagoga de Coria en la documentación del Archivo Catedralicio». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 61/1 (2001), p. 94. El fuero de Cáceres (tít. 186) incorpora la dicción «*pectet quereloso V morabetis...*», marcando mejor la diferencia entre acción y pretensión procesal (LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., pp. L y 291). Los propios fueros fomentaban el empleo peyorativo de la palabra. Así, en el de Logroño se manda que los cristianos incumplidores de la ley sean señalados como malditos «et quasi iudeus haereticus ab omni getu Christianorum anathematizatus sit, atque post mortem cum diabolo et Juda traditore in inferno deputatus in secula seculorum».

¹⁷⁹ § 568: «(...) los jodíos sieruos son del sennor Rey et siempre a la real bolsa son co[n]tados» (*El Fuero de Teruel...*, op. cit., p. 320).

¹⁸⁰ § 33, capítulo 29: «(...) sieruos son del rrey son de su tesoro» (*Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 59).

¹⁸¹ § 107: «Esto es por fuero: quelos judios son del rey; maguer que sean so poder de ricos omnes o con sus caualleros o con otros omnes o so poder de monesterios, todos deuen ser del rey en su goarda e para su seruyçio» (*Libro de los fueros de Castiella*, ed. de G. SÁNCHEZ, Universidad de Barcelona, Madrid 1924, p. 54).

¹⁸² Vid. PONS, A., *Los judíos del reino de Mallorca durante los siglos XIII y XIV*, t. I., Miquel Font, Palma de Mallorca 1984, p. 27.

¹⁸³ CRESPO ÁLVAREZ, M., «El cargo de Rab Mayor de la Corte según un documento de Juan II fechado en 1450». *Edad Media: revista de historia*, 4 (2001), p. 191, apéndice documental.

¹⁸⁴ *Die Juden in Deutschland während des Mittelalters in politischer, sozialer und rechtlicher Beziehung*, Braunschweig 1866.

miles de kilómetros de distancia contra los sarracenos, dominadores del Santo Sepulcro, mientras el pueblo “deicida” campaba a sus anchas en el mismo corazón de Europa. Enfurecidos, hostigaron a los judíos y su sangre corrió por las calles de Colonia, de Maguncia, de Worms y de Tréveris, en la región de Renania-Palatinado. Los judíos, viéndose acorralados y temiendo por sus vidas, suplicaron auxilio a Enrique IV, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. Éste accedió, previo pago de una importante suma de dinero¹⁸⁵.

Fue así como a partir de entonces los hebreos se convirtieron en los protegidos de los monarcas: *servi* [regie] *camerae* o *servi camerae nostrae*. El concepto fue acuñado por primera vez en un documento oficial por el notario de Federico II Hohenstaufen en unos privilegios judaicos que se concedieron en su nombre en 1236 y luego en varias franquezas otorgadas a los judíos vieneses. STOBBE la traduce al alemán por *Kammerknechte* (en inglés *serfs of the royal chamber*), y sitúa su origen en una teoría en boga en la Alemania de los ss. XI y XII que atribuyó orígenes romanos a la servidumbre judaica: «Le roi Titus, ainsi s’exprime l’auteur du *Schwabenspiegel*, donna en propriété les Juifs a la Chambre impériale, en sorte qu’ils sont encore les serfs de l’empire»¹⁸⁶. También MESSADIÉ defiende esta idea, y manifiesta:

La “protección” de los judíos se acompaña por primera vez con su esclavitud integral. Los judíos pasan a ser propiedad de los príncipes en la misma condición que los esclavos del Imperio romano. Ni siquiera tienen el derecho de desplazarse sin el consentimiento de sus amos. Prueba de ello es que los judíos de Espira fueron empeñados diez veces por el emperador. Se oficializa su condición de inferioridad¹⁸⁷.

Para DEPLOIGE¹⁸⁸, sin embargo, no fue más que una entelequia de la gran leyenda imperial. La salvaguardia de los judíos se asemejaba a una regalía. Quien pretendiera ejercer sobre ellos un derecho de soberanía o cobrarles impuestos, no lo haría sino en virtud de una concesión imperial.

Hay que decir, no obstante, que hasta aquel momento el estatuto civil de los judíos se conservó indemne. Gozaron de garantías especiales. Molestarlos, habida cuenta que vivían bajo el amparo del emperador, suponía casi un crimen de lesa

¹⁸⁵ Sobre la relación entre la Primera Cruzada y los judíos CHAZAN, R., *European Jewry and the First Crusade*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1987.

¹⁸⁶ CARMORLY, E., «Coup-d’oeil sur les juifs d’Allemagne». *Revue Orientale* (1841), p. 183. El *Schwabenspiegel* es un código de leyes descriptivo, no prescriptivo, escrito hacia 1275 por un monje franciscano de Habsburgo, y se basa en el Pentateuco, el Derecho romano y el Derecho canónico.

¹⁸⁷ *Historia del antisemitismo*, op. cit., p. 148.

¹⁸⁸ «Saint Thomas et la question juive (suite et fin)». *Reveu néo-scholastique*, 4/14 (1897), p. 101.

majestad; arrojar piedras contras las sinagogas o profanar sus cementerios constituían delitos severamente castigados. Surgen entonces los *advocati iudeorum*, esto es, una suerte de jueces o prebostes de los judíos, que cumplían una doble función, procurarles protección y al mismo tiempo cobrarles impuestos en nombre del emperador. Eran designados entre la nobleza y los caballeros y su jurisdicción se extendía bien sobre la totalidad de Alemania o sobre determinadas circunscripciones o ciudades. A no pocos les fue otorgado el privilegio de tomar un porcentaje de lo recaudado, por lo que se convirtieron en personajes muy ricos e influyentes. Algunos judíos también fueron elevados a esta dignidad con el título de *comites camerae*. De ello nos da cuenta CARMORLY, refiriéndose a un documento de 1259 citado por KARL MEICHELBECK en *Historia Frisingensis* (1724-1729):

Ego Lublinus et frater meus Neckelo, judaei, comites camerae illustris ducis Austriae (...) ¹⁸⁹.

Pero la noción de servidumbre de cámara se transformó, siempre según la versión de STOBBE, sin que sea posible precisar las razones o circunstancias concretas que propiciaron su evolución. La dependencia de la familia imperial se fue haciendo cada vez más estrecha; el reconocimiento a los judíos de la facultad de desplazarse libremente fue progresivamente restringido, hasta el extremo de que el traslado no autorizado de personas o bienes a otras ciudades o reinos era sancionado con la confiscación de la propiedad de bienes, inclusive los raíces, por la Hacienda real.

En el s. XIII este proceso concluyó. No solamente en Alemania, también en otros lugares de Europa, los judíos quedaron fuera de todo contexto social -marginación social colectiva-, con una libertad personal limitada, un derecho de propiedad precario y obligaciones onerosas de cara al fisco a cambio de una protección que, para mayor infortunio, no siempre se demostraba efectiva.

Subrayamos aquí tres acotaciones a la tesis de STOBBE que consideramos precisas. En primer lugar, el tipo de servidumbre que describe no se corresponde con un estado ni tan siquiera similar al de la esclavitud. Con ser cierto que un mismo vocablo (*servus*) se usa para designar ambos estados, esclavitud y servidumbre no son sinónimos. La sujeción a la Corte de un príncipe alemán de los ss. XII y XIII había de

¹⁸⁹ *La France Israélite: mémoires pour servir à l'histoire de notre littérature*, H. Bechhold, Francfort 1858, p. 130. CARMORLY dedica un capítulo de su estudio a la figura del judío Joseph Louans, quien bajo Maximiliano I y Carlos V fue preboste imperial (*prévôt impérial*) de los judíos de toda Alemania (pp. 128-138).

tener un valor decididamente neutral. En un tiempo en el que las relaciones personales estaban afectadas por los contratos de vasallaje, no debía parecer deshonroso servir a un príncipe, máxime cuando de ello se seguía una protección contra la codicia de los señores feudales y del estamento clerical.

Segundo apunte. La difusión de la servidumbre en la mayoría de los regímenes feudales se refería a todos los miembros de la comunidad de manera colectiva y no significaba en modo alguno una servidumbre de cada individuo. Esto entraba en contraposición con el nuevo orden de las sociedades cristianas, divididas en estamentos impermeables, cuya pirámide socioeconómica tenía una base muy amplia compuesta por siervos¹⁹⁰.

Tercero. Los hechos que narra STOBBE se localizan en Centroeuropa. En España, sin embargo, las Cruzadas no tuvieron el impacto que en Alemania o Francia. Tampoco la situación en los reinos cristianos peninsulares es del todo equiparable a la de los feudos europeos. Las exigencias de la Reconquista obstaculizaron el impulso gradual del feudalismo dominante en la *christianitas*, hasta el punto de desarrollarse un sistema marcadamente diferente, *sui generis*, que terminó afectando a las relaciones entre comunidades religiosas. Este aspecto debe ser tenido en cuenta por la necesidad de conciliar la idea de «comunidad excluida» al modo como la concibe STOBBE en su análisis del término *servi regie camerae* con la relativa autonomía de la que gozaban las aljamas hispánicas.

Aquí, como en otros lugares de Europa, el monarca sigue representando la clave de bóveda de la especial forma de vertebración de las comunidades religiosas minoritarias que moran en sus dominios. Por su condición de infieles y de extranjeros, los judíos quedan excluidos de la comunidad política llamada reino. No son súbditos naturales del soberano asistidos por derechos políticos, sino una suerte de *refugiados en su propia tierra* a quienes aquél protege y asegura personalmente, manteniendo su identidad y autonomía propia en el seno de la sociedad, por su contribución a la economía del reino, a la administración de las rentas reales y porque cumplían con algunas funciones, si no exclusivas, al menos preferentemente dinfundidas entre su clase media: el arrendamiento de rentas y la actividad crediticia. En esto la realidad

¹⁹⁰ KARADY, V., *Los judíos en la modernidad europea: experiencia de la violencia y utopía*, Siglo Veintiuno, Madrid 2000, p. 11.

peninsular no era muy distinta a la del resto de la Europa Occidental, al menos, en la etapa que comprende del s. XI al XIII. Después, son pocos, proporcionalmente hablando, los judíos peninsulares que se dedican a las actividades monetarias y muchos más los que encontramos en el artesanado y profesiones liberales, principalmente cirujanos. De otra parte, es cierto que pagaban un impuesto especial, como veremos, pero pronto dejó de ser importante en el montante total de los ingresos de la Corona.

Al hilo de estas reflexiones, en dos recientes trabajos sobre los judíos catalano-aragoneses, YOM TOV ASSIS defiende que su *status* durante esta época no sólo no es equiparable al de los esclavos o cautivos, sino tampoco al de los siervos de cámara o reales¹⁹¹. El fundamento de las relaciones entre cristianos y judíos es la desigualdad social, la subordinación en el orden político, pero al mismo tiempo el principio político de exclusión queda mediatizado en relación con el grupo minoritario por acción y efecto de la autonomía de la que goza. Se le autoriza a residir en el territorio y permanecer en su fe a condición de renunciar a presencia política, en definitiva, poder. La ausencia de poder, por lo tanto, es el criterio que marca su inferioridad, quedándole vedadas las funciones de gobierno y de administración y limitado al acceso a oficios o posiciones que otorguen honor, lo que, dicho sea de paso, no siempre se cumplió.

Bajo estas premisas, ¿qué ideas ayudan a delimitar la imagen de los judíos como *servi regis* en España? Principalmente dos: el concepto teológico de la servidumbre perpetua y el grecorromano de *servus fiscalis*.

En efecto, el principio de considerar a los judíos propiedad de la Corona proviene de las enseñanzas de los Padres de la Iglesia¹⁹², que habían determinado que el

¹⁹¹ *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, Littman Library of Jewish Civilization, London-Oregon 1997; y *Jewish Economy in the Medieval Crown of Aragon: 1213-1327. Money and Power*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1997.

¹⁹² Entre los más influyentes cabe destacar a Melitón de Sardes (?-ca. 190), San Jerónimo (ca. 342-420), San Juan Crisóstomo (347-407) y San Agustín de Hipona (354-440). De Melitón de Sardes se ha dicho que fue el primero en hablar de deicidio en su "Homilía sobre la Pascua", basada en Mt. 27, 25 (JIMÉNEZ PATÓN, L., «Prudencio y la tradición *Adversus Iudaeos*», en C. DEL VALLE RODRÍGUEZ (ed.), *La controversia judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII)*, CSIC, Madrid 1988, p. 39). San Juan Crisóstomo describía a los judíos de la siguiente manera: «Brothel and theatre, the synagogue is also a retreat for brigands and a lair for wild beasts (...) living by their stomach, mouth always gaping, the Jews do not act any better than pigs and goats, in their lewd grossness and extremes of their gluttony. They only know how to do one thing: stuff themselves and get drunk» (GIRARD, P., «Historical foundations of anti-Semitism», en J. DIMSDALE [ed.], *Survivors, victims, and perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust*, Taylor & Francis, New York 1980, pp. 57-58). El antijudaísmo de los Padres de la Iglesia ha sido profusamente analizado por ISAAC, J., *Jésus et Israël*, Fasquelle, Paris 1959, pp. 360-549.

deicidio los había condenado a servidumbre perpetua¹⁹³. Las raíces de esta construcción teológica responden a la doctrina de la tolerancia condicional (también conocida como del «testigo judío»), desarrollada por San Agustín y convertida en ley de la Iglesia por Inocencio III (*Constitutio pro iudaeis*, 1199)¹⁹⁴.

La posición agustiniana se apoya en las citas bíblicas de Is. 10, 22-23, Sal. 59, 12 y la evangélica de Ro. 9, 27, interpretadas como necesidad de que el pueblo judío sea admitido y amparado por los reyes cristianos, porque, siendo custodios de la Escritura, sirven de testimonio vivo de las promesas que Dios ha hecho al pueblo de Israel y de cómo esas promesas se han cumplido; de este modo un día reconocerán esta verdad y se convertirán¹⁹⁵. El propio obispo de Hipona define la relación entre cristianos y judíos con absoluta precisión:

Facti sunt quasi custodes Librorum nostrorum. Quomodo servi, quando Hunt in auditorium domini ipsorum, portant post illos codices, et foris sedent; sic factus est filius major filio minori.

Concluyendo: «Attendite mysterium. Ecce Judaeos servus est Christiani», bajo dos condiciones. La primera, que los judíos, cuyo credo ha sido marcado por la maldición de Caín, no deben ser maltratados o aniquilados por su culpa originaria (el “deicidio”). La segunda condición nace de la esperanza apocalíptica de la conversión final y del significado providencial atribuido a la presencia del pueblo judío en el Mundo, y consiste en la garantía del libre ejercicio de su religión. Los judíos, en

¹⁹³ BAER, Y. F., *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit., p. 93. Es sin duda el Evangelio de Juan, último de los Evangelios redactados, el más hostil hacia los judíos, a los que hace colectivamente responsables de la muerte de Cristo.

¹⁹⁴ Vid. SIMONSOHN, S., *The apostolic see and the Jews*, vol. VII. *History*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1991. Sobre las imágenes de los judíos y el judaísmo en las obras de los teólogos cristianos medievales desde Agustín hasta Tomás de Aquino COHEN, J., *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1999. El autor demuestra cómo las adaptaciones teológicas de la doctrina agustiniana del «testigo judío» provocaron un cambio en la auto-conciencia de la civilización cristiana medieval y, por ende, de la historia intelectual de Occidente, no sólo de la historia del antisemitismo. Después de explorar el efecto que provocó el encuentro entre la Europa del s. XII y el islam en la revalidación de la referida doctrina, concluye su estudio con una evaluación personal de la recepción de las ideas de San Agustín entre los papas y órdenes religiosos del s. XIII. La tolerancia papal hacia los judíos fenece con la publicación en 1555 de la bula *Cum animis absurdum* de Paulo IV.

¹⁹⁵ PROSPERI confirma este punto de vista en la introducción a la traducción italiana de *Von den Juden und ihren Lügen* (De los judíos y de sus mentiras), de Martín Lutero: San Agustín habría justificado la permanencia histórica de la religión hebrea como función providencial de testimonio de la verdad frente a los que refutaban -paganos, herejes- la continuidad de la tradición bíblica veterotestamentaria en la Iglesia cristiana («Introduzione», en LUTERO, M., *Degli ebrei e delle loro menzogne*, Einaudi, Torino 2000, p. XXXVII). El libro de Lutero ha sido calificado por MESSADIÉ como «una suerte de introducción a *Mein Kampf*» (*Historia del antisemitismo*, op. cit., p. 199).

definitiva, están destinados a ser los últimos que se convertirán al final de los tiempos («in fine mundi»).

En este sentido, el mismo Alfonso X, tan innovador y que siempre hizo gala de un alto sentido de justicia, pero al mismo tiempo rígidamente apegado a los prejuicios antijudíos que se dilataban desde tiempos inmemoriales en el sentimiento popular y en la tradición legal castellana¹⁹⁶, no tuvo reparos en aceptar que la presencia de judíos en el reino traía causa de su castigo por su falta de fe en Jesucristo y por la responsabilidad de su raza en la crucifixión de éste (ley 1.^a, tít, XXIV, séptima Partida):

Porque ellos viviesen como en cautiverio para siempre, para que fuesen siempre en remembranza a los hombres que ellos venían del linaje de los que crucificaron a nuestro señor Dios.

3.- En cuanto a la consideración de los judíos como parte del Tesoro de la Corona, subráyese que *camerae* en la expresión *servi regie camerae* se traduce o puede traducirse por “tesorería” o “fisco”. De hecho el § 568 del código municipal de Teruel recoge el vocablo “fisco” en forma análoga a como lo hace el *Landfriede* de Federico Barbarossa (1179): *fiscus imperatorem pertinent*. Se deduce, pues, que la expresión *servus regi camerae* vendría a significar algo no muy alejado de *siervo del fisco real*.

El término *servus fiscalis* tiene su raíz en el Derecho romano. Ya el *Codex Iustinianus* recoge una norma aprobada durante el segundo consulado de Graciano, Augusto y Probo en 371, que sanciona el robo o secuestro de un esclavo del fisco con 12 libras de plata y restitución inmediata.

§ 9, tít. 1, lib. VI. Si quis servum fiscalem putaverit occultandum, non solum eum restituere, sed etiam duodecim libras argenti poenae nomine fisci viribus dependere compellatur¹⁹⁷.

Claro está que en este momento el *servum fiscalem* es un esclavo tratado como cualquier otra posesión perteneciente al Tesoro.

El vocablo aparece de nuevo en la España visigoda, donde los *servi fiscales* formaban un grupo privilegiado de esclavos empleados al servicio de la Corona. Pese a

¹⁹⁶ Cabría plantearse una más que probable influencia de Raimundo de Peñafort sobre la Partida VII, en particular, el capítulo «De Iudaeis et Sarracenis et eorum servis» de su *Summa de Poenitentia* (1235). Este aspecto ha sido estudiado en relación con los moros por CARPENTER, D. E., «Alfonso el Sabio y los moros: algunas precisiones legales, históricas y textuales con respecto a las Siete Partidas 7.25». *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, 7/1-2 (1986), pp. 236-238.

¹⁹⁷ *Cuerpo del Derecho Civil Romano: a doble texto, traducido al castellano del latín, publicado por los hermanos Kriegel, Hermann y Osengrüggen*, t. II, Jaime Molinas, Barcelona 1895, p. 9.

su condición de siervos, eran al mismo tiempo lo suficientemente ricos como para financiar la construcción de iglesias y edificios públicos, ejercían poder sobre esclavos inferiores, en ciertos casos poseían esclavos propios, normalmente participaban en la administración de disputas legales entre hombres libres y esclavos, y cuando hacían el servicio militar tenían la obligación de aportar uno de cada diez de sus propios esclavos. Había clérigos que se consideraban *servi fiscales* ante la ley. Aunque los esclavos no gozaban normalmente del derecho de dar testimonio delante de un tribunal, esta restricción no se aplicaba a los *servi fiscales* del rey. Como en el mundo grecorromano, aquellos esclavos que poseían la destreza necesaria, podían llegar a ser funcionarios de alta categoría, aunque, por supuesto, éstos eran una minoría muy pequeña. Además, algunos *servi idonei* ligados a la Corona vivían con cierta prosperidad.

Cierto es que no hubo judíos *servi fiscales* en la España visigoda, dado el desprecio con el que siempre fueron tratados por los soberanos de esta dinastía. Pero a pesar de ello un concepto similar aplicado al judío sobre todo (y también al mudéjar) sobrevivió en los reinos cristianos peninsulares de la Edad Media. Se refleja con particular acento en algunos documentos legales de la época, donde además se recogen disposiciones que determinan los derechos particulares que los monarcas se atribuían sobre los judíos (servidumbre judaica) sin necesidad de utilizar el término *servus*, como aquellas que ordenan que los pleitos entre cristianos y judíos se diriman en la puerta de la alcacería y no en la sinagoga¹⁹⁸, entre otras que tendremos ocasión de analizar.

Por consiguiente, junto a la primera noción de servidumbre, derivada de dogmas católicos, una segunda viene asociada al concepto grecorromano de *servus fiscalis*, aunque adaptada a los tiempos medievales de la Reconquista, y si bien confusa, no equiparable al estado de esclavitud ni tampoco conforme con un estado de marginación o exclusión social que no tuviera en cuenta las posibilidades de los judíos de mantener su identidad y autonomía en el seno de su comunidad, esto es, no en términos absolutos. Para ponerlo de manifiesto traemos a colación un extracto de un comentario a Deut. 26.1-29.8 de un rabino y filósofo que vivió en la Corona de Aragón en la segunda mitad del s. XV (Isaac ben Moses Arama):

¹⁹⁸ POWERS interpreta el término alcacería como bazar o distrito de tiendas que los judíos arrendaban al rey, de lo cual deduce, dado que la alcacería era de propiedad regia, que la Corona pretendía mantener una presencia invisible en dichas contiendas (*Code of Cuenca*, op. cit., p. 161).

La Divina Providencia nos concedió la gracia de no ser vendidos como esclavos por nuestros enemigos, los cuales traficarían con nosotros y nos mantendrían en perpetua esclavitud, como hacen con los negros y con otros pueblos. En cambio, nosotros hemos quedado en manos de los reyes de la tierra y somos de los reyes y no siervos de los siervos. Así fue en Egipto y así ha sido también en esta larga diáspora nuestra. Los judíos en todos los países de su dispersión son propiedad del rey y de los príncipes, los señores del país¹⁹⁹.

Sem Tob, filósofo hispanojudío del s. XIV protegido de Pedro I el Cruel, evoca en sus *Proverbios* una plegaria sinagagal en la que se pide por el bienestar del soberano en los siguientes términos:

De Dios vida al rey / Nuestro mantenedor / Que guarda de esta grey / es e defensor²⁰⁰.

En efecto, la condición de siervos del rey ofrecía, de entrada, la ventaja de poner a los hebreos bajo la especial protección del soberano, con todo lo que ello comportaba en tiempos en los que las condiciones de vida no eran precisamente hacederas para una minoría religiosa. En los *Usatges* de Cataluña (s. XI) queda patente la posición del príncipe como protector de estas comunidades, de quien dependían directamente. También en Castilla y León se pone de manifiesto, en especial en el Ordenamiento sobre judíos de las Cortes de Soria (1380) y el fuero de Salamanca:

[Ordenamiento sobre judíos de las Cortes de Soria] Por quanto los dichos judios son nuestros, nuestra merçet es quelas alçadas delos (...) pleitos criminales, asy delos sennorios commo de otros quales quier, que vengan ante la nuestra merçed²⁰¹.

[Fuero de Salamanca, § 341] Esto faz el conceio de Salamanca con los iudios, los alcaldes e las iufticias e los iurados, por manos del rey don Fernando. (...) E el conceio de Salamanca que los ampare con Derecho²⁰².

Para MITRE FERNÁNDEZ, el principio fue invocado en momentos dramáticos. En varios albalás expedidos entre 1378 y 1382, en vísperas del pogromo de 1391, la Corona defiende a la aljama de Sevilla contra la intemperancia de los alborotadores. Se dice en ellos que «los judíos son de nuestra cámara e todos sus fechos requieren a nuestro mandado e a la nuestra merçet» y «que nuestra voluntad e merced es que los

¹⁹⁹ Tomado de BAER, Y. F., *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit.

²⁰⁰ SEM TOB, *Proverbios morales*, ed. de S. SHEPARD, Castalia, Madrid 1986, p. 199, tomado de MITRE FERNÁNDEZ, E., «Didáctica, exclusión y autoafirmación. Mensajes antijudíos en Castilla (fines siglo XIII-inicios siglo XV)», en D. BALOUP (ed.), *L'enseignement religieux dans la couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIII^e-XV^e siècle)*, Casa de Velázquez, Madrid 2003, p. 51. Sobre la influencia de la obra de Sem Tob en el pensamiento hispánico del barroco y el llamado Siglo de Oro, vid. GALÁN, I., *Actualidad del pensamiento de Sem Tob. Filosofía hispano-hebrea del siglo XIV en Palencia*, Endymion, Madrid 2003.

²⁰¹ Tomado de *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, t. II, ed. de la Real Academia de la Historia, Madrid 1863, p. 312.

²⁰² *Fueros leoneses...*, vol. I, op. cit, pp. 201-202.

dichos judíos sean guardados e deffendidos e mantenidos como cosa nuestra e de la nuestra cámara»²⁰³. En no pocas ocasiones los monarcas ordenan a los municipios que los protejan de cualquier violencia o condenan las intromisiones y abusos de los inquisidores medievales en la Corona de Aragón, o de los mismos oficiales reales.

En contrapartida, los judíos estaban sometidos a la voluntad regia, que no siempre actuaba con coherencia²⁰⁴. Así y todo, sus relaciones con el poder fueron directas, sin intermediarios, ya que del rey derivaban todos sus derechos y prerrogativas, así como su seguridad vital.

Naturalmente, no todo eran privilegios y mercedes. Como veremos, los judíos no tenían parte en su *caloña* por los delitos de homicidio o lesiones. La idea que subyace es muy simple: dado que la perjudicada era la Hacienda regia, sólo el monarca, es decir, ni la víctima ni su familia, tenía derecho a cobrar la indemnización.

Dentro del orden administrativo, las leyes o reglamentos que pueden considerarse, en cierto modo, de policía de las personas, les prohíben, como a cualquier vecino, sacar armas de las villas, así como objetos de valor. Considerando que el concejo medieval no era sino una agrupación administrativa en pie de guerra, en respuesta a que el enemigo merodeaba por su alfoz²⁰⁵, y que el oro y la producción de plata escaseaban, la medida se justifica por sí sola. Los fueros de la familia Cuenca-Teruel imponen multas al incumplimiento, y añaden que pueden ser arrebatadas con absoluta impunidad. A este respecto, resulta significativo lo dispuesto en los fueros de Cuenca y de Albarracín, a saber:

[Fuero de Cuenca, § 29, cap. 29] A onrra a guarneçimjento dela cibdad establecemos por fuero, que njn xristiano, njn moro, njn judio non saquen armas de fuste, nin de fierro fuera dela cibdad,

²⁰³ «Didáctica, exclusión y autoafirmación...», op. cit., p. 51.

²⁰⁴ Refiriéndose a las juderías del reino de Navarra, MOTIS DOLADER ha escrito que «la política monárquica respecto a los judíos describirá una línea ambivalente. Así, mientras que en el siglo XII hace entrega de la sinagoga de Estella al obispo para que haga una iglesia en su lugar (...), al mismo tiempo otorga licencia para reconstruir la pamplonesa» («Estructura interna y ordenamiento jurídico de las aljamas judías del valle del Ebro», op. cit., p. 111).

²⁰⁵ El término *alfoz* designa una realidad territorial propia y novedosa del reino castellano-leonés, de clara raíz mozárabe: circunscripciones territoriales inferiores con entidad propia, distintas del *terminus*. Según GONZÁLEZ DÍEZ, el territorio del *terminus* era más restringido que el del *alfoz*, ya que éste era resultante de la suma de aldeas integradas en la unidad administrativa (*Estructura jurídico-administrativa. Historia de Burgos*, t. II. *Edad Media I*, Publicaciones de la Caja de Ahorros Municipal de Burgos, Burgos 1981, pp. 197-246).

qual quier que las sacare para vender, peche veynte mr., quien las tomare por fuerca o gelas tirare non peche ende calonna (...) ²⁰⁶.

[Fuero de Albarracín] Por fuero estableco que xristiano . o iudio . o encara moro armas de fust . o de fierro desta uilla non saquen a uender . e si alguno en alguna part las sacara a uender e prouadol fuere peche . XX . auros alfonsinos e qualquiere que fuerça le fiziere e las armas le tolliere . non peche nada. Otrosi . nengunas armas o basos de oro. o de plata en non sean mortiguados ²⁰⁷.

Encontramos fueros que declaran exentos del servicio militar a los judíos que no superen una renta anual de 30.000 mrs. El resto tenía obligación de mantener caballo y armas para la guerra, aunque prestaba servicio en tropas separadas de las cristianas. La exención del servicio de armas fue reconocida con mayor frecuencia a la minoría mudéjar. Dicha exención fue recogida, entre otras, en las capitulaciones de Tortosa y Tudela:

[Capitulación de Tortosa, XIII] Et quod non sedeat forçato nullo mauro per andare ad expugnandos alios mauros ²⁰⁸.

[Capitulación de Tudela, XIII] Et non faciat exire moro in apellito per força in guerra de moros nec de christianos ²⁰⁹.

Como *servi regis*, venían también obligados a manifestar lealtad y obediencia a los monarcas, especialmente con ocasión de sus entradas solemnes en las ciudades. Dice el *Poema de Alfonso el Onceno*, de mediados del s. XIV, que, cuando el rey entró en Sevilla, fue recibido solemnemente por los caballeros, los moros y también los «judíos con sus Torás». De ahí que a veces los soberanos empleen fórmulas específicas para hacer ostensible la autoridad que tienen sobre las comunidades que habitan en sus dominios. Nos referimos al título de «emperador de las tres religiones», algo más que una expresión retórica. No está claro que Alfonso VI lo usara, pero se ha demostrado que Alfonso VII (1126-1157) y Fernando III sí.

²⁰⁶ *Fuero de Cuenca*, op. cit., pp. 58-59. En similares términos: fuero de Béjar, § 886 (*Fuero de Béjar*, op. cit., p. 153); fuero de Zorita, § 603 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., 278); fuero de Alcaraz, § 28, lib. XIII; y fuero de Alarcón, tít. 586 (*Los Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I., op. cit., p. 567).

²⁰⁷ *Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín...*, op. cit., p. 178.

²⁰⁸ RIBERA TARRAGÓ, J., *Orígenes del Justicia de Aragón*, op. cit., p. 406.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 407.

3. Relaciones de Derecho privado

1.- No se ocuparon las leyes generales y los fueros de los aspectos sustanciales del matrimonio, por ser, a la sazón, competencia exclusiva de la Iglesia, aunque encontramos alusiones al matrimonio como hecho jurídico, a su régimen económico, a la filiación y otras instituciones familiares (la tutelar, por ejemplo), y en la regulación de ciertos delitos contra la honestidad. Solamente observamos una excepción a aquella regla. Pese a que el Derecho canónico prohibía los matrimonios dispares (denominados en la época «mixtos») y las leyes judías sólo legitimaban el celebrado entre individuos judíos, las leyes seculares proclamaron específicamente la nulidad de los «casamientos» de cristianos con judías, no los de cristianas con judíos.

Ley 15.^a, tít. II de la cuarta Partida. Desvariamiento de la ley es la sexta cosa que embarga el casamiento. Pues ningún cristiano no debe casar con judía, ni con mora, ni con hereje, ni con otra mujer que no tuviese la ley de los cristianos, e si casase no valdría el casamiento²¹⁰.

En realidad, se tomaba en cuenta el hecho de que, desde el punto de vista de la ley mosaica, la judeidad se transmite de madre a hijo, motivo por el cual los judíos siempre se habían opuesto al matrimonio de sus mujeres con gentiles²¹¹. Se evitaban así futuras disputas acerca de la adscripción religiosa de los nacidos de estos enlaces, aunque al mismo tiempo se dejaba abierta una posible vía de solución: que la mujer se convirtiera al cristianismo antes de que el enlace se celebrara. Pero conviene también situar esta prohibición en la lógica de la sociedad medieval, que no admite con facilidad la mezcla de estatus, y en el hecho de que la Iglesia se propusiera controlar más firmemente las normas de parentesco, al hacer del matrimonio un sacramento.

Dado que el matrimonio canónico con infiel invalida el vínculo, se comprende que la conversión posterior de uno de los cónyuges constituya causa de disolución:

Ligamiento o fortaleza grande ha el casamiento en sí, de manera que después es hecho entre algunos como debe, no se puede desatar que matrimonio no sea, aunque que alguno de ellos se haga hereje, o judío, o moro, o hiciere adulterio. E como quiera que esta fortaleza haya el casamiento, departirse puede por juicio de santa Iglesia por cualquiera de estas cosas sobredichas, para no vivir en uno, ni se ayuntar carnalmente (...) ²¹².

²¹⁰ ALFONSO X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas*..., op. cit., p. 615.

²¹¹ El islam coincide en proscribir el matrimonio entre musulmana y judío. En cambio autoriza el matrimonio de musulmán con judía.

²¹² Ley 7.^a, tít. II de la cuarta Partida (ALFONSO X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas*..., op. cit., p. 613).

Un aspecto que representa un típico rasgo hispanojudío medieval, aceptado por costumbre, es que los varones de esta raza podían contraer matrimonio con dos mujeres a la vez, si la primera resultaba estéril. Sin embargo, el vínculo de dependencia de la Corona exigía que los interesados solicitaran autorización al rey, raras veces denegada, naturalmente, previo pago de un derecho, según consta en los márgenes de los registros de la Real Cancillería de Aragón. Dicho vínculo explica, además, que en Aragón el rey fuera el heredero universal de todos los bienes de los judíos fallecidos *ab intestato* o sin herederos reconocidos.

El fuero de Tudela permite al varón judío tomar tantas esposas como pueda mantener. El abandono sobrevenido y el incumplimiento de la obligación de alimentos se castigan con multa de 60 sueldos. La reclamación corresponde a la esposa abandonada, quien no obstante habrá de probar la falta de atención del marido.

Et si alguna daquellas mulleres que aura presas el iudio se quisiere clamar al sennor que la ha desenparada e que no la gouernar e lo pudiere ella prouar por çunna [conjunto de leyes tradicionales], peite por cada una LX sueldos e podral el sennor enparar [embargar] lo suyo ata que la gouierne assi como a las otras gouernara²¹³.

Si el marido deja a todas las esposas para volver con la primera, devolverá a cada una la dote y no podrá tomar ninguna otra mientras la primera viva. Además, habrá de estar un año y un día apartado de la sinagoga y sin poder bendecir la mesa.

Et si todas las quisiere desenparar e tornar a la primera, el sennor no lo en podra estrener por çunna, mas el iudio aura a tornar ha cada vna dellas lo que priso con ella, e aura a seer anno et dia fuera de su sanoga et non entrara con los otros a oracion ni podra bendezir tabla con tres, e dali adelant aura se a mantener con la primera e nunca en podra enparar ninguna otra mientre aquella biuiere²¹⁴.

2.- La razón de controlar y limitar la transmisión de tierras entre cristianos, judíos y musulmanes hay que buscarla en el hecho de que estaban sometidas a distinta tributación y cargas. Los judíos y musulmanes de realengo son tributarios de la Corona, de ahí que sea el rey (o el baile, en el caso de Aragón) el único que puede otorgar licencias que autoricen la venta de sus predios a cristianos.

²¹³ MARÍN ROYO, L. M.^a, *El fuero de Tudela: unas normas de convivencia en la Tudela medieval para cristianos, musulmanes y judíos*, [s.n.], Tudela 2006, p. 124.

²¹⁴ Ibid., p. 124.

Nullus iudeus aut sarracenus hereditatem potest vendere christiano nisi baiulo regis assensum praestante, et instrumentum etiam confirmante²¹⁵.

En el ámbito municipal, aunque los concejos o hermandades concejiles no cejaron en el empeño de arrojar a los judíos de la actividad agropecuaria, las fuentes revelan que los judíos poseían huertos, viñedos, molinos y olivares adquiridos por diferentes títulos (compraventa, herencia, donación y como resultado de impago de préstamos²¹⁶).

Naturalmente, poseer no significa forzosamente cultivar ni tampoco habitar el terreno que se posee. Se sabe que hasta el s. XII se dedicaron a la explotación agrícola de tierras de labor (solares y heredades), tanto propias como propiedad de hijosdalgo o señores de vasallos, mediante enfiteusis o arrendamiento, a veces como labradores o caseros, otras como colonos. Pero en el paso del s. XII al XIII esta actividad decayó progresivamente hasta el punto de constituir una ocupación menor, suplementaria, que se desarrollaba por lo general en pequeños predios que, en muchas ocasiones, se cedían a terceros por temporadas de dos o tres años a cambio de un canon en especie que oscilaba entre un cuarto y un quinto de la cosecha. A fines del s. XV, la mayor parte de las propiedades rurales judías -pocas en todo caso- se dedicaban directa o indirectamente a la explotación pecuaria, cedidas en régimen de aparcería -por lo común a medias- a pequeños ganaderos cristianos con fines reproductivos. Refiriéndose a la Jaca del s. XIV, afirma MOTIS DOLADER que «esta opción contractual -que contempla acuerdos de cuatro a diez años- prevalece en la cabaña equina (65%) y vacuna (30%), siendo marginal en la ovina y bovina»²¹⁷.

Un elemento a tener muy presente es que la adquisición por compra de terrenos y «heredamientos», así como la posesión de bienes raíces en general, les estuvo expresamente prohibida en largos intervalos de tiempo. Dice el fuero romanceado de Sepúlveda:

§ 72. (...) et non ayan raiz ninguna propia, si non que la pierdan, é sea del comun del Concejo²¹⁸.

²¹⁵ Cortes de Huesca de 1247, en CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 98.

²¹⁶ Cfr. ROMANO, D., «Los judíos y el campo en los Estados hispánicos», en *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies (Jerusalem, 16-24.08 1989)*, t. II, Jerusalem 1990, pp. 135-142.

²¹⁷ «Los judíos jacetanos en la Edad Media», en J. L. ONA GONZÁLEZ y S. SÁNCHEZ LANASPA (coords.), *Comarca de la Jacetania*, Diputación General de Aragón, Zaragoza 2004, p. 95.

²¹⁸ *Extracto de las leyes del Fuero Viejo de Castilla*, ed. de J. DE LA REGUERA VALDELOMAR, Imprenta de la Viuda e Hijo de Marín, Madrid 1798, p. 205.

En respuesta a una queja elevada por el concejo de Burgos, Alfonso X prohíbe a los judíos comprar heredades pecheras y les manda pagar por las que ya tuviesen y adquirieran en el futuro.

[4]. Et de lo al que me enviastes dezir en razon de los monederos de y de Burgos, que estan ricos e abundados, que conpran las heredades de los vezinos que eran pecheros, e non quieren pechar por ellas, e los iudios fazien eso mismo, e por esto que fincaban pocos pecheros, e que non podian complir los pechos; a esto tengo por bien (...). A lo de los iudios yo les envio mis cartas, que non compren las heredades pecheras, e por las que han compradas e comprarán daqui adelante, que pechen por ellas²¹⁹.

Sancho IV mandó a los judíos de Segovia que «non oviesen casas nin otro heredamiento a compra», aunque les permitió poseer las que ya tuviesen²²⁰. Insatisfechos con la medida, los procuradores demandaron a la Corona medidas más restrictivas en las Cortes de Valladolid (1293) y Cuéllar (1297), obteniendo importantes concesiones. Las primeras prohíben a los judíos la posesión de tierras, obligándoles a vender las que tengan en propiedad en el plazo de un año, a excepción de las que hubieran recibido en pago de deudas.

Tenemos por bien que los heredamientos que avían fasta ahora que los vendan del día que este ordenamiento es fecho hasta un año (...), en tal manera que los compradores sean tales que lo puedan aver con fuero y con derecho, y de aquí adelante que los non puedan comprar ni vender, salvo ende quando el heredamiento del su deudor se ovier á vender²²¹.

Las segundas les conminan a vender, en el plazo de un año, todas las heredades y bienes raíces, a excepción de la vivienda habitual. Estas normas no se cumplieron, pero crearon un delicado precedente²²².

²¹⁹ Carta dada Jerez el 30 de marzo de la era de 1306 (año 1268), recogida de las Leyes Nuevas (ALFONSO X, rey de Castilla, *Fuero Real...*, op. cit., p. 206; *Opúsculos legales del rey don Alfonso el Sabio: publicados y cotejados con varios códigos antiguos por la Real Academia de la Historia*, t. II. *El Fuero Real, las Leyes de los Adelantados Mayores, las Nuevas y el Ordenamiento de las Tafurerías, y por apéndice las Leyes del Estilo*, Imprenta Real, Madrid 1836, p. 206).

²²⁰ Tomado de MORENO KOCH, Y., «La judería y sinagogas de Segovia», en A. M.^a LÓPEZ ÁLVAREZ y R. IZQUIERDO BENITO (coords.), *Juderías y sinagogas de la España medieval*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2003, p. 383. Sobre los criterios que establece la Torá (Gén. 23; Ruth 4; Jer. 32, 8-15) para la adquisición de bienes raíces y su confrontación PERRIN, B., «Trois textes bibliques sur les techniques d'acquisition immobilière». *Revue historique de Droit français et étranger*, 41/1 (1963), pp. 5-19, 177-195 y 387-417.

²²¹ CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 139. Sostiene la autora que la medida fue adoptada para evitar que la exención de musulmanes y judíos de pagar el diezmo pudiese ser considerada por los cristianos como un "privilegio" (ibid., p. 36).

²²² Vid. MONSALVO ANTÓN, J. M.^a, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Siglo XXI, Madrid 1985, pp. 211 y ss.

Por si esto fuera poco, muchos municipios les prohíben trabajar al servicio de patronos cristianos en la producción vitivinícola y de otros cultivos. No fue hasta las Cortes de Alcalá de 1348 -ratificadas por las de Valladolid de 1405- cuando Alfonso XI autorizó la compra de tierras de realengo por valor de 30.000 mrs. al sur del Duero y 20.000 al norte, a modo de incentivo para que los judíos prestamistas cambiasen de ocupación profesional.

Et por que nuestra voluntad es quelos judios se mantengan en nuestro seruicio, e asy lo manda santa elesia por que aun se han a tornar a nuestra ffe e ser saluos segund se ffalla por las profeçias, et por que ayan mantenimiento e manera de beuir e passar bien en nuestro señorío; tenemos por bien que puedan auer e conprar heredades para sy e para sus herederos en todas las çibdades e uillas e lugares de nuestro rrealengo et en sus terminos (...). Et esto (...) que sea de mas delas heredades que oy an do quier quelas ouieren, e delas casas de su morada o delas casas que ouieren en sus juderías; pero que enlos otros sennorios que non sean abadengo nin behetria nin solariego, que puedan conprar daqui adelante (...) con voluntad del sennor cuyo fuere el lugar, e non en otra guisa²²³.

Unos años antes, el cap. XVII del Amejoramiento del Fuero otorgado por Felipe de Evreux en las Cortes de Pamplona permitía a judíos y a moros -para que pudieran cobrar sus deudas y pagar impuestos- comprar y vender heredades a los cristianos²²⁴. Por supuesto, por las heredades adquiridas quedaban sujetos a pagar diezmos y primicias a la Iglesia.

Así y todo, los poderes locales no cesaron de poner obstáculos. Así ocurrió en Haro, dentro del contexto de la etapa de reconstrucción de la judería hispánica que caracteriza el segundo tercio del s. XV. El concejo cristiano reaccionó resolviendo no vender (ni dar censo) viñas, huertos o piezas a judíos ni mudéjares. La causa, según MOTIS DOLADER, tiene que ver con el empobrecimiento que las incesantes campañas bélicas causaron a la población, «lo que hacía temer que sus heredades pasaran en su mayor parte a manos de extraños»²²⁵.

3.- Teniendo prohibido el acceso al entorno agropecuario (*rusticus*) y a las corporaciones artesanales, no sorprende que los judíos encontraran refugio en la actividad financiera y comercial, marcadamente el comercio del dinero. Las denominadas *deudas judiegas* fueron, en este terreno, uno de los principales caballos de batalla al que se enfrentaron las Cortes, a juzgar por las numerosas ocasiones que

²²³ Petición 54 de las Cortes de Alcalá de Henares de 1348, en *Cortes de los antiguos reinos...*, t. I, op. cit., pp. 612.

²²⁴ *Fuero General de Navarra: mejoramiento del rey don Phelipe: mejoramiento de Carlos IV*, Biblioteca de Derecho Foral, Pamplona 1964, p. 270.

²²⁵ «Estructura interna y ordenamiento jurídico de las aljamas judías del valle del Ebro», op. cit., p. 131.

abordaron el tema en sus ordenamientos. Goza, asimismo, de una honda presencia en el Derecho territorial y los fueros²²⁶, como temática propia, llamando la atención la minuciosidad de su regulación: cómo y ante quién debía hacerse, procedimiento de reclamación, pactos de interés, etc. Lógicamente, pues la condición de prestamistas colocaba a los judíos «en una situación de poder respecto a los cristianos deudores, que quedaban “obligados”, por cartas y escrituras que se hicieron cada vez más molestas»²²⁷. Listamos a continuación, sin ánimo de exhaustividad y a modo de ejemplo, algunas rúbricas del Libro de los Fueros de Castilla:

- §§ 34 y 61: obligación de probar la carta de deuda reclamada a deudor cristiano que la niega;
- § 73: reclamación de deuda a hijo de cristiano que niega toda relación de parentesco y que es «de fuera dela villa»;
- § 92: reclamación de deuda a dos o más cristianos que niegan los unos por los otros ser los deudores;
- § 96: deuda manifiesta de cristiano insolvente;
- § 140: cristiano «de fuera dela villa» que solicita al alcalde «entrar enplaso» al judío que le reclama deuda;
- § 249: «fazaña» o ejemplo²²⁸ de reclamación de carta de deuda a hijo de deudor cristiano fallecido;
- § 306: reclamación de deuda a viuda cristiana que niega haber estado casada con deudor finado²²⁹.

Obviamente, la declaración de testigos resultaba decisiva en la prueba de la deuda, de ahí la necesidad de reglamentar su papel y los supuestos en que, por fallecimiento sobrevenido o por otras circunstancias, hubiera falta de ellos.

Es assaber que si el iudio fuere crededor et el xristiano debdor o el xristiano crededor . et el iudio debdor firme el rencuroso con el escriuano e con iudio . o con otro testigo cristiano . e iudio.

²²⁶ Por mucho que aludamos a ambos tipos de fuentes, no evitamos el riesgo de confundirlas. Como es sabido, frente al Derecho de carácter general o territorial del reino, los concejos representan un Derecho de excepción o especial «que se concreta en el conjunto de privilegios, costumbres y decisiones judiciales (fueros) que cada núcleo ha ido recibiendo o adoptando desde su fundación o conquista a los musulmanes» (SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL, J., «La Administración de justicia en León y Castilla durante los siglos X al XIII», en J. DE SANTIAGO FERNÁNDEZ y J. M.ª DE FRANCISCO OLMOS (eds.), *I Jornadas sobre Documentación jurídico-administrativa, económico-financiera y judicial del reino castellano-leonés (siglos X-XIII)*, t. I, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2002, p. 38).

²²⁷ CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 41.

²²⁸ Parece aludir a *iuditias*, esto es, pleitos o casos de la práctica jurídica.

²²⁹ *Libro de los fueros de Castiella*, op. cit., pp. 23, 34, 38-39, 47-48, 49, 73, 134 y 166.

Estando biuo el iudio testigo . el xristiano solamente al testimonio dellos sin iudio non abasten segunt el fuero . mas si el iudio fuere muerto . abasten los cristianos . e si el cristiano . et el iudio que fueron testigos fueren muertos . el escriuano solo cumpla por ellos. Mas si el escriuano fuere muerto con los testigos ensemble teniendo la carta el clamant en la mano . iure . con un ueçino de su ley . que aquella es fidelmiente verdadera . e sea credido . mas si iurar non quisiere o non puidiere . non sea credido. E lo que dezimos de los iudios dezimos de los moros. Mas es assaber que si el iudio crededor dizra . que el iudio testigo es muerto e non fuere credido . iure solo que esti iudio testigo es muerto e sea credido . e despues firmen los xristianos²³⁰.

No es ésta la única norma que deja traslucir el equilibrio negocial y la regulación paritaria como notas características de la reglamentación foral en este terreno. Indudablemente, las necesidades recaudadoras de la Corona, aparte de suponer una fuente constante de malestar entre la población, hacían de los monarcas los principales valedores de aquellas operaciones. Lo que subyace en realidad es la razón implícita según la cual un judío que no cobra sus deudas es un judío que no paga impuestos. Así, Alfonso X mandó que los contratos se firmaran ante el escribano del concejo²³¹. En el fuero navarro de Viguera y Val de Funes las obligaciones de moros, cristianos y judíos deben acordarse siempre ante escribano de la ley del que se obliga.

§ 414. Et si judío o moro se obligare por algun pleyto o deudo, o por vendición que fagan a christiano de sus cosas, será la carta feyta del escriuano de su ley.

§ 415. Otrosí, si christiano alguno fuere tenjdo o obligado a judío o a moro, el escriuano christiano fará la carta²³².

Sin distinción de trato, moros, cristianos y judíos se sitúan bajo la autoridad del señor de la villa, sometidos al fuero de la tierra.

§ 201. Otrosí, si moro o judío u otro omne se quereyllare al seynnor de jnfancón o de otro omne, el seynnor de la villa deue sofrir a sus mesquinos e fazerles complir fuero de tierra²³³.

Ahora bien, debe precisarse que la igualdad redunda en derivas paradójicas y se traduce en resultados contraproducentes, se diría que en frutos perversos, para las minorías.

§ 314. Et los moros e los judíos den diezmas tan complidamente como los christianos de todas las cosas, fueras de sus bestias e de sus heredades que fizieren con sus manos en l'escallo del rey²³⁴.

²³⁰ Fuero de Albarracín (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín...*, op. cit., p. 33).

²³¹ CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 41.

²³² *Fuero de Viguera y Val de Funes*, op. cit., p. 77.

²³³ *Ibid.*, p. 38.

²³⁴ *Ibid.*, p. 58.

Hallamos otra buena muestra de la igualdad de fuero en la regulación de la responsabilidad contractual de la esposa e hijos del deudor finado o fugado:

Si el xristiano reçibiēre al iudio por debdo de sus dineros, et el iudio muger et fijos ouiere, fagan se debdores con el. Casi debdores non se fizieren, et el iudio debdor muriere, o fuyere, la muger ni los fijos no respondan por la debda. Si el xristiano, segund que dicho es, los fijos et la muger los ouiere reçebido, por debdores, et el muriere o fuxiere, la muger et los fijos paguen aquel debdo. Otroque si, si el iudio por su auer al xristiano reçibiēre por debdor, et la muger o los fijos non se fizieren debdores con el, non respondan al iudio por aquel debdo, si por auentura el xristiano muriere, o fuxiere. Si por auentura debdores se fiziere, pechen quanto menester fuere²³⁵.

En Tudela, judíos y judías están obligados a pagar las deudas de sus progenitores, porque es fuero que el padre pueda empeñar a los hijos. En caso de que se declaren insolventes o se nieguen, son trasladados a la cárcel del señor hasta que abonen lo reclamado, con independencia de que el padre aún viva o haya fallecido.

§ 76. (...) Mas si el iudio ho moro ouiere fillos o fillas qui tiengan e ayan auido del padre XX sueldos a suso e lo puede prouar como fuero es, auran a pagar la debda del padre e sino el sennor puede prender los cuerpos et tenerlos en carcel ata que paguen la deuda estando biuo o muerto el padre, porque no es fuero que el padre sia preso auiendo fillos que le pueden acorrer e pagar, que fuero es que si huebos le es ho gran cueita el padre puede empeñar los fillos²³⁶.

Mientras que no se establece pena de cárcel para los cristianos que juren insolvencia, aunque se les prohíbe obligarse de nuevo hasta que tengan con qué pagar. Las mujeres e hijos que les alimenten deben por ello mismo ayudarles a pagar.

§ 75. Si algun cristiano deue deuda a iudio o no la puede pagar ni a de que ni ha fillos que lo ayan, por fuero no lo deue prender la iusticia, ni el iudio mas iurando que nol puede pagar nolen puede otra destreita facer entro que aya de que pagar. Mas si ouiere muller e fillos e ouire de que pagar e nol quieren acorrer por que non fueron ellos en la deuda, pues que ellos le ajudaron a comer e a beuer duenli ajudar a pagar lo que el malleuo²³⁷.

Naturalmente, en este terreno como en otros, la regla general admite excepciones que persiguen sortear «las grandes malizias et engaynos que fazian los iudios en los tiempos passados». Y así, el Amejoramiento del Fuero General de Navarra obliga a

²³⁵ Fuero de Zorita, § 593 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., p. 275). Fuero de Béjar, §§ 874 y 875 (*Fuero de Béjar*, op. cit. p. 152); fuero de Cuenca, Par. 1-3 R. 18, cap. XXIX (*Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 58); fuero de Alcaraz, § 17, lib. XIII y fuero de Alarcón, títs. 576-578 (*Los fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 563). En Aragón, fuero de Albarracín (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín...*, op. cit., p. 174). *Sensu contrario*, es de notar la norma que prohíbe tomar deuda de hijo emparentado. Evita que las sanciones alcancen a los padres, con los que aquél forma una comunidad de bienes. La responsabilidad de los padres dura tanto como dura la comunidad. Vid. fuero de Cáceres, tít. 294 (LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., p. LXXI); fuero de Coria, 295 (*El fuero de Coria...*, op. cit., pp. 83).

²³⁶ MARÍN ROYO, L. M.^a, *El fuero de Tudela...*, op. cit., p. 123.

²³⁷ *Ibid.*, p. 122.

poner las cartas de deuda judiegas a nombre del judío acreedor, y no al de otra persona. En caso contrario, el derecho al cobro se extingue. Lógicamente, si la autoridad cita a aquel a cuyo nombre está la carta, vendrá obligado a decir la verdad. Si miente, pagará tanto como sea la deuda. Más aún, pues para mayor seguridad de los deudores cristianos, las órdenes o cédulas que firmen a judíos (o moros) se formalizarán ante notario cristiano, quién en el acto dejará expresa constancia del monto de la deuda, del nombre del acreedor y del deudor, antes dos testigos, uno cristiano y otro judío o moro, «o quoaquiere que se faga la paga, segunt fuero»²³⁸. La Corona, obviamente, no dejará pasar la ocasión de sacar tajada: toda vez que los préstamos se formalizan en documento con sello real, tributan el impuesto de escribanía.

La modalidad de concierto más frecuente era el contrato de préstamo, ligado siempre a un interés (con o sin carta de deudo u obligación). Está ampliamente aceptado por todo tipo de estudios que, a lo largo de la historia del Derecho español, el contrato de préstamo y el pacto de intereses han permanecido ineluctablemente unidos, «aunque pasando por fases muy diferentes según el momento histórico»²³⁹. Quede, pues, sentado que el préstamo a interés ni fue ninguna innovación judía, ni una especialidad u ocupación exclusiva de aquella raza. Los cristianos lo practicaron también, aunque con restricciones derivadas del Derecho canónico -por ser contrario al Viejo y Nuevo Testamento- con duras sanciones de cariz económico y también en ocasiones espiritual²⁴⁰. Establece el fuero de Coria al respecto:

§ 286. Todo christiano que aver dier a renuevo, sea escomungado. El alcalde que lo juzgar a dar, sea perjuro e nol preste. E si ge lo pudieren testiguar con tres omes bonos que lo julgo a dar, salga el alcalde del portiello por alevoso²⁴¹.

No obstante ser autorizados, al igual que los cristianos, a tomar interés de los préstamos, se controlaba sin medias tintas su supuesta tendencia usurera. Así, en misiva que Alejandro IV dirige a Teobaldo II de Navarra, el 5 de octubre de 1257, le exhorta a poner coto a la usura de los judíos y le sugiere articular un procedimiento de expolio de

²³⁸ Caps. XII y XV (*Fuero General de Navarra: amejoramiento del rey don Phelipe: amejoramiento de Carlos IV*, op. cit., p. 269).

²³⁹ LALINDE ABADÍA, J., *Iniciación histórica al Derecho español*, PPU, Barcelona 1989, pp. 795 y 796.

²⁴⁰ Establece el cap. X del Amejoramiento que quien lo practica pierde la deuda, siendo la mitad para la autoridad y la mitad para el acusador (*Fuero General de Navarra: amejoramiento del rey don Phelipe: amejoramiento de Carlos IV*, op. cit., p. 268).

²⁴¹ *El fuero de Coria...*, op. cit., p. 81. En idénticos términos vid. el fuero de Cáceres, tít. 285 (LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., p. LXXI).

los bienes que hubieran obtenido mediante tales prácticas. En lo que concierne al Derecho territorial, los Fueros de Aragón establecen:

§ 190. Assi es que la piedat de los cristianos, folagant ya de todo en todo de estorçimiento de usuras, asi començó la auaricia de los iudíos, que nunca se farta, enrequerir, que [d']aquestos qui por lures cueytas reciben aueres d'ellos a priéstamo, non sola ment desmesuradas e contra la forma establida de Nos en el tiempo passado, mas encara, [en] grieu danno de nuestra tierra, no temen demandar usuras de usuras. Doncas nos, non querientes, por proueito de los cristianos e por lures cueytas otrosí, enserrar a los iudíos licencia de prestar lures aueres, mas cobdiciantes meter medida a la glotonía d'ellos, establimos, ta[n] bien en las miercas passadas como en aquellas que son por uenir o en las deudas de las usuras, que nengún iudío non ose recibir más por logro si non IIII dineros por la libra de dineros en el mes, nj otra aquesta medida, segunt qu'el auer prestado no es creçido en I anno sj non sola ment en la sexta part, non ose recibir nj demandar abierta mientre nj escondidamente (...) ²⁴².

Con el mismo propósito, el Amejoramiento del Fuero navarro prohíbe que el judío que hubiera prestado con carta renueve la deuda, doblados los intereses, hasta transcurridos al menos cinco años. De lo contrario la perderá:

Cap. XIV. Encara establezemos que despues que el iudio una vegada oviere feyto su prestamo con carta, que non faga renovamiento de la deuda ata V aynos que sea doblada la deuda, porque non reziba usura de usuras; et qui el contrario liziere que pierda la deuda et sea de la seynoria ²⁴³.

No se proscribe el préstamo, tampoco el préstamo a interés (o a «logro»), sino la práctica de la usura, bien mediante prácticas especulativas -v. gr., venta de bienes con vistas a su posterior compra a menor precio-, o por cuanto ahora nos interesa, el préstamo usurario, de modo que lo que sobrepasa de ciertos límites es considerado injusto y reprobable en términos morales y legales:

Usurero siendo alguno manifiestamente en su vida, o el que muriere en pecado mortal sabidamente, cualquiera de éstos que así muriese, sin penitencia, no se confesando de este pecado, no le deben dar sepultura de santa Iglesia. Pues que el derecho defiende, que tal hombre como éste, no le den en su vida ninguno de los sacramentos de santa Iglesia, no haciendo en su vida penitencia de este pecado, ni sería razón que le diesen sepultura entre los otros cristianos. Pero si antes que muriese, mostrase señales de arrepentimiento, que se confesara si pudiera, mas que no lo pudo hacer por algún embargo, así como por enfermedad que le quitase la lengua por lo que no lo pudiese hacer ni decir, o porque no hubiese a quien en tal manera, no le deben quitar la sepultura. Pues aquellos que recibe santa Iglesia en su vida, confesando su pecado, o habiendo voluntad de lo hacer, no deben ser desechados en la muerte ²⁴⁴.

La mayoría de los préstamos se hacían sobre cantidades poco importantes y a muy corto plazo, seis meses o un año, considerándose extinguida la deuda al cabo de

²⁴² *Los Fueros de Aragón. Según el manuscrito 458...*, op. cit., p. 95.

²⁴³ *Fuero General de Navarra: amejoramiento del rey don Phelipe: amejoramiento de Carlos IV*, op. cit., p. 269.

²⁴⁴ *Partidas*, ley 9.^a, tít. XIII, primera Partida (ALFONSO X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas...*, op. cit., p. 125).

seis meses. Así y todo, en ocasiones puntuales los monarcas, presionados por la coyuntura política o la Iglesia, conferían a los cristianos moratorias y, en general, condiciones de pago flexibles a favor casi siempre de la clase comerciante y la élite adinerada. Las moratorias podían alcanzar tanto a la deuda principal como a la accesoria, es decir, a la fianza, y aunque en ocasiones no se dijera expresamente, también a la prenda. Por ejemplo, en una misiva dirigida al concejo, alcaldes y merino de Burgos, Alfonso X otorga a quienes «sacaren mrs. de los iudios» la libertad de reembolsar por anticipado la totalidad o parte del saldo pendiente:

Vi vuestros omes buenos que me enviastes (...) i mostraronme preguntas de cosas en que dubdaves vos los alcaldes quando vos acaescien. Et son estas, que quando algun ome cristiano sacava maravedis de algun iudio, e ponie plazo a que gelos diese, e vinie el cristiano, e quiere quitar su carta, e pagarle sus mrs. del cabdal et de la ganancia, segund el tiempo que los avie tenudos, e el iudio que no los quiere recibir, e io que madase y como fiziesedes. Digo vos que por fazer merced a aquellos que sacaren mrs. de los iudios, tengo por bien, e mando que quando tales cosas como estas acaescieren, que el cristiano dando los mrs. al iudio del cabdal, e de la ganancia, que gelo reciba, e que cate segund el tiempo que los a tenudos²⁴⁵.

En cuanto al interés máximo, los textos forales muestran una amplia variedad de tipos. El fuero conquense autoriza un 100 por ciento anual, siendo nulo lo que exceda:

§ 11, capítulo 29. Todo pleito que fuere fecho entre judio, xristiano delante testigos, sea firme estable, sacado pleito de vsura, ca la usura no cresca en njnguna manera saluo el doblo en cabo del anno; segun esta rrazon demande el judio vsura de un mes o de otro tienpo, asi poco commo mucho, en el qual su auer diere a usura; despues que fuere doblado non logre más²⁴⁶.

La norma bebe directamente del fuero de Teruel:

§ 555. De[más], toda conujnencia que entre cristiano et jodio delant testigos fuere fecha sea stable et firme, sacado conujnencia de logro. Que el logro non deue creçer si no el duplo al cabo del anyno, et segunt d'esta razón el judío demande el logro de un mes asín como de otro tiempo, tanbién de poco como de luengo, en el qual su auer aurá dado a logro. Mas el auer del logro, después qu'él fuere duplado, más non logre²⁴⁷.

²⁴⁵ Carta dada en Sevilla el 6 de agosto de la era de 1307 (1269), recogida en las Leyes Nuevas (ALFONSO X, rey de Castilla, *Fuero Real...*, op. cit., p. 203).

²⁴⁶ *Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 58. Fuero de Béjar, § 876 (*Fuero de Béjar*, op. cit., p. 152); fuero de Plasencia, § 342, Ley 11 (*Fuero de Plasencia*, op. cit., p. 81; con distinta numeración POSTIGO ALDEAMIL, M.^a J., «El Fuero de Plasencia (continuación)». *Revista de Filología Románica*, 3 [1985], p. 170); fuero de Zorita, § 594 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., pp. 275-276); fuero de Alcaraz, §§ 18 y 19, lib. XIII y fuero de Alarcón, tít. 579 (*Los Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 564). Sostiene CATALÁ RUBIO que la nulidad sería relativa, no absoluta, «por lo que en caso de que se pactara un tipo de interés superior al máximo permitido la nulidad sólo afectaría al exceso del tipo estipulado, siendo exigible la devolución del principal y del interés anual del 100%» («El estatuto jurídico del pueblo hebreo en el Fuero de Cuenca», en id., J. M.^a MARTÍ y D. GARCÍA PARDO (coords.), *Judaísmo, Sefarad, Israel: actas del II encuentro sobre minorías religiosas*, UNED Centro Asociado de Cuencia-Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2002, p. 221).

²⁴⁷ *El Fuero de Teruel...*, op. cit., pp. 316-317.

Y el fuero extenso de Tudela fija el mismo límite.

§ 74. Si algun iudio o cristiano tiene en pennos ropas o hotros pennos muertos ha logro, por fuero non pueden lograr mas de la dobla²⁴⁸.

Mientras que el fuero de Úbeda (tít. 96) prohíbe dar a logro «sinon tres por quatro a cabo del anno» y declara nulo el crecimiento de caudales y ganancia «despues que fueren doblados»²⁴⁹. Sepúlveda, en cambio, autoriza a los judíos a conceder préstamos a un interés máximo del tanto y medio. Si el límite se sobrepasa y es probado por testigos, el fuero les obliga a devolver el doble:

§ 72. (...) et los Judios non dén á logro mas de tanto y medio al año; et si mas tomaren, que lo tornen doblado, si ge'lo pudieren tomar, como fuero es²⁵⁰.

En Coria los haberes de préstamos judiegos producen a la semana a razón de un mrs. por octavo de mrs., y el sueldo por un dinero²⁵¹. Se repite la misma fórmula en Cáceres, con el matiz «a sex selmanas».

§ 293. Todo judio que auer diere a renueuo, de el morabeti a sex selmanas por I octauo morabeti, et dend arriba a ssu conta. Et de morabeti a iuso el soldo por dinero²⁵².

Por su parte, el § 392 del fuero de Ledesma fija el límite en la devolución de logro y caudal²⁵³, y en el de Alba de Tormes leemos:

§ 40. El iudio que dier auer aganancia al criſtiano, non tome mas de pugeſa por el ſoldo, ala ſelmana, dela moneda que andud[i]jere; e ſi el iudio allí non los diere e mas priſiere, peche .VI. morauedis a los alcaldes; e ſi los alcaldes non los tomaren, caiales en periuro²⁵⁴.

Alcaraz y Alarcón contemplan un supuesto singular. Los dineros dados por cebada o por pan en agosto logran a razón de 10 dineros por cada miscal «e no mas. Et qual quier, si quier sea cristiano, si quier iudio o moro, que mas tomare, peche .X.

²⁴⁸ MARÍN ROYO, L. M.^a, *El fuero de Tudela...*, op. cit., p. 121.

²⁴⁹ *Fuero de Úbeda*, ed. y notas de J. GUTIÉRREZ CUADRADO, Universidad de Valencia, Valencia 1979, p. 406; cfr. tít. 53, p. 362.

²⁵⁰ *Extracto de las leyes del Fuero Viejo de Castilla*, op. cit., p. 205.

²⁵¹ § 294 (*El fuero de Coria...*, op. cit., pp. 83). Vid. asimismo HERVÁS, M. DE, «La judería y sinagoga de Coria en la documentación del Archivo Catedralicio», op. cit., pp. 94 y 95.

²⁵² LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., p. LXXII.

²⁵³ *Fueros leoneses...*, vol. I, op. cit., p. 285.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 309.

morauedis al iuez e a los alcaldes e al querellosos»²⁵⁵. No se olvide a este respecto que la actividad prestataria se centra, por lo general, en una clientela formada por agricultores y ganaderos que necesitan crédito para hacer frente a la adquisición de simiente, materias primas, medios de producción, amortización, etc. En este orden de ideas, no son infrecuentes los préstamos mixtos, donde el dinero en efectivo opera como capital y el cereal como interés, permitiendo especular con el valor de mercado alcanzado.

Se aludía antes a la influencia que el Derecho canónico ejerció sobre la reglamentación de los contratos de préstamo. Pues bien, URUBURU COLSA afirma en este sentido que «la Edad Media conocerá un proceso a través del cual, las presiones ejercidas desde el ámbito eclesiástico se manifiestan a través de una legislación cada vez más restrictiva sobre este aspecto (...)»²⁵⁶. Ciertamente, no podemos eludir el dato de que, debido a que en la Iglesia estaba arraigada la idea del *justo precio*, el Derecho canónico (concilios de Arles, Nicea, lateranense, etc.) abolió no sólo el préstamo del dinero a interés, sino también cualquier transacción comercial en la que se entablara un logro (lucro), por considerarlo un modo ilícito de ganarse la vida²⁵⁷. Por tanto, lo que la Iglesia censuraba con especial acerbidad no eran las grandes operaciones de crédito, sino el préstamo sobre prendas. Esto dio lugar a enconados debates sobre si la Iglesia procuraba “proteger” al pobre, no al príncipe, de la usura²⁵⁸. De la actitud “persecutoria” hacia los prestamistas da clara idea la detalladísima regulación que del contrato de prenda realiza el Derecho común, cuestión sobre la que nos centraremos después.

Por lo que ahora interesa, el proceso al que alude URUBURU se nos presenta claramente reflejado en los ordenamientos de Cortes y el Derecho territorial castellano.

²⁵⁵ Fuero de Alcaraz, § 27, lib. XII (*Les fueros d'Alcaraz et d'Alarcon*, t. I, op. cit., p. 525). Fuero de Alarcón, tít. 781 (ibid., p. 525).

²⁵⁶ *La vida jurídica en Madrid a fines de la Edad Media*, Universidad Rey Juan Carlos-Dykinson, Madrid 2006, p. 86.

²⁵⁷ Encontramos la respuesta en el mandato bíblico «no prestarás a tu hermano con interés» (Lev. 25, 36-37 y Ez. 18, 13). La prohibición de cobrar interés usurario por deudas entre cristianos entra en vigor en España en el s. XIII. En cuanto al Derecho judío, justamente por el referido mandato del Levítico, el préstamo a interés entre judíos se consideraba ilícito. De ahí que se intentara confinarles en el préstamo a cristianos, aunque sin éxito. El espíritu de cuerpo y agudo sentido de solidaridad entre los miembros de la aljama propiciaba estos negocios entre familias, a veces emparentadas. La ley general acabó por recoger el supuesto. Dice la rúbrica 221 del Libro de los Fueros de Castilla: «Esto es por fuero: que sy vn judio demanda deuda a otro judio e dixiere el otro judio: «pagado te he», deuel jurar que pagado le ha e passara por y» (*Libro de los Fueros de Castiella*, op. cit., p. 117).

²⁵⁸ LABROUSSE, E., «Préface» a la edición francesa del libro de R. H. TAWNEY, *La Religion et l'essor du capitalisme*, Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris 1951, p. XI. Citado por J. PÉREZ en *Los judíos en España*, Marcial Pons, Madrid 2005, p. 118.

Cumpliendo los dictados del IV Concilio lateranense²⁵⁹, Jaime I de Aragón prohibió el interés compuesto y decretó una tasa de interés autorizado de 4 dineros por libra al mes, lo que traducido viene a representar un 20 por ciento anual; para los préstamos a un año estableció una tasa del 16,6 por ciento. Posteriormente, las Cortes de Tarragona de 1235²⁶⁰ y las de Gerona de 1241 la elevaron a un 20 por ciento, permaneciendo inalterable hasta 1492. Navarra fijó el mismo tipo y declaró a los rabinos responsables de su observancia, perdiendo de lo contrario el oficio y pagando 50 libras al rey (o siendo preso en tanto que no las paga).

A resteenyer las malicias de los iudios et de los moros, establezemos que ningun iudio nin moro, non empreste a mas de V por VI (...); et si el Rabi non gitare bien et leyalement al aliamas, que pierda el officio et pague L libras al Rey, et si non, sea preso ata tanto que las ayas pagadas²⁶¹.

El Fuero Juzgo, versión romance o castellana del Liber Iudiciorum, viejo código legal de la Monarquía visigoda, ordenamiento jurídico de los mozárabes, hasta el s. XI, al menos nominalmente en lo concerniente al Derecho de familia, Derecho sucesorio y de obligaciones o relaciones contractuales, ley general de León y Castilla, autoriza el pacto de interés en los préstamos, inclusive el de víveres (pan, aceite, vino), limitado a un máximo:

Ley 8.^a, tít. 5, lib. V. Si algun omne da su aver por usuras, non tome mas por usuras en el anno, del sueldo mas de las tres partes dun dinero, é de VIII. sueldos dé un sueldo, é assi tome su aver con esta ganancia. E si el que tomó los dineros á usura prometiere mas de quanto es de suso dicho por alguna necesidad, tal prometimiento non vala. E si el usurero le fiziere mas prometer, tome sus dineros, é pierda las usuras todas quantas le prometiera.

Ley 9.^a, tít. 5, lib. V. Qui enpresta pan ó vino, ó olio, ó otra cosa de tal manera, non debe aver mas por usura de la tercia parte, assi que si tomare dos moyos dé III. á cabo del anno. Hy esto

²⁵⁹ El canon 67 solicita la intervención de los príncipes en las usuras «graves y desmesuradas» de los judíos, aunque sólo en relación con éstos declara la licitud moral de los préstamos con pacto de interés.

²⁶⁰ A pesar de que estas Cortes autorizan a los cristianos el préstamo a un interés del 12 por ciento, sorprendentemente, la gente seguía acudiendo a los judíos (*Cortes de Cataluña*, I, RAH, Madrid 1896, pp. 131, § XVII; *Marca hispanica* col. 1431 § XVIII).

²⁶¹ Cap. XIII del Amejoramiento del Fuero General de Navarra (*Fuero General de Navarra: amejoramiento del rey don Phelipe: amejoramiento de Carlos IV*, op. cit., p. 269). Sobre el tema CARRASCO PÉREZ, J., «La actividad crediticia de los judíos de Pamplona (1349-1387)», en *Minorités et marginaux en France méridionale et dans la Péninsule Ibérique (VII^e-XVIII^e siècles): Actes du Colloque (Pau, 27-29.5 1984)*, CNRS, Paris 1986, pp. 221-264 ; Id., «Acerca del préstamo judío en Tudela a fines del siglo XIV. Según el Registro del sello de 1383», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 29 (1980), pp. 87-141. En loconcerniente al período inmediatamente anterior id. «L'assiette de l'impôt des Juifs de Navarre sous le gouvernement de la maison de France (1280-1328)», en D. TOLLET (dir.), *Politique et religion dans le judaïsme ancien et médiéval : interventions au colloque des 8 et 9 décembre 1987 organisé par le Centre d'études juives de l'Université Paris IV Sorbonne*, Desclée, Paris 1989, pp. 249-291.

mandamos solamiente de las usuras de los panes. Hy de las usuras de la pecunia mandamos cuemos es dicho en la ley de suso²⁶².

La referencia a estos productos se debe a que -junto con la carne ovina- representan, bajo el impulso del sistema de producción feudal, la señorialización y la Iglesia, verdaderos símbolos de la sociedad. El ayuno completo que impone el Viernes Santo y, también, los miércoles, los viernes y los sábados de las cuatro témporas, se cumple en la práctica con el consumo de pan²⁶³, vino y complementos vegetales. El desarrollo urbano terminará por afianzar su consumo, mediante la importación de grano, rodeando las ciudades de viñas y habilitando espacios de estabulación del ganado. Por lo que hace al aceite, ciertamente, los guisos y las carnes se cocinaban siempre con grasas provenientes del cerdo. No obstante, su producción se hizo frecuente en los países mediterráneos a partir del s. XI, empleado en la cocina cristiana como complemento de pescados y vegetales.

Alfonso X aborda el problema de las «grandes usuras» en las Cortes sevillanas de 1252-1253 y establece el límite legal de los préstamos en tres por cuatro, esto es, el 33,33 por ciento anual. Idéntica tasa fija el Fuero Real, luego confirmada en las Leyes Nuevas²⁶⁴ y, posteriormente, por las Cortes de Valladolid, a instancias de Sancho IV:

Ley 6.^a, tít. 2, lib. IV. Ningun judio que diere a usuras non sea osado de dar mas caro de tres por quatro por todo el año, e si mas caro lo diere, non vala: et si demas tomare, tornelo doblado a aquel de qui lo tomó: et pleyto ninguno que contra esto fuere fecho, non vala. Otrosi mandamos que non sea osado de usar el penno que toviere, nin de lo dar a otro que lo use, e el que lo ficiere peche a su dueño la meytad de quanto valiere el penno, e sane el danno que ficiere en el penno: et si pleyto ficiere que lo pueda usar, non vala, fuera si ficiere pleyto que otra usura non gane. Otrosi defendemos que despues que egüare el logro con el cadal, que dalli adelante non logre, nin renueve carta sobrello fasta que sea el año cumplido, nin otro pleyto engañoso contra esto para ganar de cabo, e si lo ficiere non vala. Et si por alguna guisa mas tomare de lo que manda esta ley, tornelo todo asi como es sobredicho: et esto sea tan bien en cristianos como en judios, como en moros, como en todos aquellos que dieren a usuras²⁶⁵.

²⁶² *Fuero Juzgo en latín y castellano*, ed. de la REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Imprenta de Ibarra, Madrid 1815, p. 92.

²⁶³ A menudo de centeno, aunque el precio condicionaba el tipo de grano con el que confeccionar el pan. La especulación en el precio del grano obligó a las autoridades municipales a esforzarse en obtenerlo e importarlo y a mejorar en las políticas de conservación y prevención. En 1251 Inocencio IV denunció los abusos que se estaban cometiendo, poniéndolos en relación con una lectura social del pecado de avaricia.

²⁶⁴ ALFONSO X, rey de Castilla, *Fuero Real...*, op. cit., p. 181. Sobre las llamadas Leyes Nuevas vid. el estudio de LÓPEZ ORTIZ, J., «La colección conocida con el título de *Leyes nuevas* y atribuida a Alfonso X el Sabio». *Anuario de Historia del Derecho Español*, 16 (1945), pp. 5-70.

²⁶⁵ ALFONSO X, rey de Castilla, *Fuero Real...*, op. cit., p. 119. La ley 5.^a del mismo título nos trae a la memoria al celeberrimo Shylock, estereotipo antisemita de un avaricioso prestamista judío, personaje central de la obra de Shakespeare *El mercader de Venecia* (1600). Shylock hizo la demanda de «una libra de carne» que debía serle entregada del cuerpo de Antonio, personaje al que se refiere el título de la obra. Dice la ley: «Judio ninguno non faga enprestido a usuras nin de otra manera sobre cuerpo de cristiano ninguno, e el que lo ficiere pierda quanto diere sobré l, e el cristiano puedase yr libremiente quando

Aunque las Partidas prohibieron el sistema de contratación y percepción de los intereses usurarios²⁶⁶, algunos ordenamientos autorizaban el pacto de intereses²⁶⁷. En ellos la tasa del 33,33 se mantuvo invariable (Cortes de Valladolid de 1293²⁶⁸, Cortes de Zamora de 1301, Cortes de Palencia de 1313 y Cortes de Valladolid de 1325), salvo durante un corto período de tiempo, en el que el máximo autorizado por el «Ayuntamiento» o Cortes de Jerez de 1268 fue del 25 por ciento. En opinión de PÉREZ, la diferencia de las tasas -20 por ciento en la Corona de Aragón y Navarra, 33,33 por ciento en Castilla- se debe a que en Castilla la plata era escasa y, por lo tanto, cara²⁶⁹.

En 1348 finaliza la primera etapa de este proceso, cuando, en términos generales, el Ordenamiento de Alcalá prohíbe el logro en todos los contratos, so pena de restitución de lo percibido más otro tanto y excomunión:

Tenemos por bien e deffendemos que daqui adelante ningund judio nin judia nin moro nin mora non ssea osado de dar alogro por sy nin por otro; e todas las cartas o priuilliejos offueros dados fasta aqui porqueles ffue consentido de dar a logro en çiertas maneras e auer alcalles a entregadores enesta rrazon, nos las tiramos e rreuocamos e las damos por ningunas con conseio de nuestra corte, et tenemos por bien que non valan daqui adelante commo aquellas que non pudieron seer dadas nin deuen seer mantenidas porque son contra ley segund dicho es. Et mandamos a todos los judgadores e entregadores e otros offiçiales qualesquier de qualquier condiçion que seean en todos los nuestros rregnos e nuestro sennorio que non judguen nin entreguen ningunas cartas de logro daqui adelante; et demas rrogamos e mandamos a todos los perlados de nuestro sennorio que pongan sentençia de descomunion en qualesquier que contra esto ffueren, et denunçien las que estan puestas²⁷⁰.

Pese al rigor de la norma, el préstamo a logro siguió practicándose, lo que evidencia la reticencia con que la Corona accedió a la prohibición. En 1351 fue solicitada su derogación, pero las Cortes (léase las ciudades) lograron su confirmación bajo los reinados de Pedro I, Enrique II y Juan I, a fin de sacar de manos de los judíos las crecidas usuras y so pretexto de culparles por los abusos que -alegaban- cometían.

quisiere, e pena nin pleyto que sobre sí faga para non se poder yr, non vala». Aquí, sin embargo, la referencia al «cuerpo de cristiano» no debe interpretarse en un sentido carnal, sino figurativo, en alusión al estado de libertad del obligado.

²⁶⁶ Ley 40.^a, tít. XI, quinta Partida (ALFONSO X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas*..., op. cit., p. 755).

²⁶⁷ URUBURU COLSA, J. M., *La vida jurídica en Madrid a fines de la Edad Media*, op. cit., p. 87.

²⁶⁸ Aquí Sancho IV accedió a algunas demandas. Subrayamos cuatro: 1) ampliación del plazo de vencimiento de las deudas judiegas hasta los seis años; 2) obligación de formalizarlas ante escribano cristiano; 3) jueces cristianos, y no judíos, serían los encargados de resolver las demandas; y 4) un acta dejará constancia del juramento del dueño de la propiedad que se deja en garantía de deudas cuantiosas, pudiendo recobrar la prenda en cualquier momento con sólo satisfacer el haber.

²⁶⁹ *Breve historia de la Inquisición en España*, op. cit., p. 13.

²⁷⁰ Petición 54 de las Cortes de Alcalá de Henares de 1348, en *Cortes de los antiguos reinos*..., t. I., op. cit., pp. 611-613. Ley 2, cap. 23 del Ordenamiento de Alcalá, en *El Fuero Viejo de Castiella*, op. cit., pp. 85 y 86.

Las Cortes de Valladolid de 1405 endurecerán la ley y la acompañarán de medidas contra el fraude, dirigidas no sólo contra los usureros personas físicas y otros partícipes en aquellos negocios (funcionarios públicos, escribanos, etc.), sino también contra los concejos y las comunidades que se obligaban al pago por contrato o carta²⁷¹.

A la vista de que la norma seguía sin cumplirse con rigor, las Cortes de Madrigal de 1476 redujeron la tasa máxima de interés al 30 por ciento, cifra desde luego todavía elevada, pero que, por lo visto, debió parecer razonable a los procuradores.

Nótese que lo que aquí calificamos simple y llanamente de préstamo puede adoptar la forma de diferentes modalidades de contratación, como la compraventa a crédito de mercancías, suntuosas o corrientes (paños, baratijas, etc.), o el ya referido préstamo sobre prendas. Sobre la toma de prendas y su pago afirma con razón CATALÁ RUBIO que eran objeto de «farragosas explicitaciones»²⁷². No en vano, la prenda cumplía un papel muy importante en la Edad Media como instrumento de garantía del pago de deudas o como procedimiento coactivo para compeler al cumplimiento de las obligaciones más diversas. Así, algunos diplomas establecen la prenda del demandado y del demandante como requisito de iniciación de los procesos judiciales, a fin de asegurar su presencia ante los jueces (fianza de comparecencia). También podían exigirse en otros momentos del proceso, incluso a los testigos. En Béjar, por ejemplo, las prendas sobre firmas debían redimirse en el plazo de nueve días o se perdían.

§ 859. Cristiano o iudio metier pennos sobre firmas en duplo e non los sacare fasta IX dias, sean perdidos de toden todo²⁷³.

Al albedí que se negaba a dar satisfacción a reclamaciones de deuda le era impuesta una multa de 10 mrs., a repartir entre el juez y el demandante cristiano. Éste, además, podía coger de los judíos cualquier cosa, impunemente, fuera de los límites de la alcacería.

§ 860. Sj el albedi non finiere esto assi, peche al iudez X morauedis e demas pendre el querelloso quanto fallare fueras del alcaçeria sin calonna. Los dichos X morauedis parta el iudez con el querelloso²⁷⁴.

²⁷¹ *Cortes de los antiguos reinos...*, t. II, pp. 568 y ss.

²⁷² «El estatuto jurídico del pueblo hebreo en el fuero de Cuenca», op. cit., p. 222.

²⁷³ Fuero de Béjar, § 859 (*Fuero de Béjar*, op. cit., p. 150). Fuero de Zorita, § 581 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., p. 271); fuero de Alcaraz, § 5, lib. XIII y fuero de Alarcón, tit. 568 (*Los Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 558). En Aragón, fuero de Albarracín (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín*, op. cit., p. 174).

Aunque la multa para el juez cristiano no era inferior, iba a manos del albedí. Al igual que el demandante cristiano, el demandante judío podía tomar del demandado cuanto pudiere, aunque, en este caso, sin reservas de lugar:

§ 861. Sj el iudez non quisier fer derecho al iudio, como es dicho assi, peche X morauedis al albedi, e demas el iudio, lo que pudiere tomar de los cristianos, prendalo²⁷⁵.

Si el infractor se negaba a comparecer en juicio, el demandante, cristiano o judío, podía tomarle prendas en su casa, acompañado de un vecino de la misma ley del demandado:

§ 862. Sj cristiano non quisier estar a derecho a iudio querelloso, como dicho es, pendre el iudio en su casa con un vezino cristiano como fuero es.

§ 864. Otrossi el iudio, si non quisier fer alcaldes, pendre el cristiano en casa del iudio con un vezino iudio e tenga los pennos el cristiano²⁷⁶.

Conservaba las prendas el demandante, cuando era vecino de la villa; tratándose de forastero, las guardaba el vecino que lo había acompañado. Si, pese a lo cual y a espaldas del demandante, el acompañante devolvía las prendas al infractor, era multado con 20 mrs., a repartir entre el juez o el albedí, según el caso, y el demandante:

§ 865. Sj cristiano o iudio que los pennos touiere e los diere assu dueño sin mandado del querelloso, peche X morauedis al iudez o al albedi e al querelloso²⁷⁷.

En Alba de Tormes (Salamanca) todo cristiano que tuviera alguna reclamación pendiente con judío, podía presentarse en su domicilio acompañado de dos vecinos, uno cristiano y otro judío, tomarle una prenda y repetir la operación diariamente hasta

²⁷⁴ *Fuero de Béjar*, op. cit., pp. 150-151. *Fuero de Zorita*, § 582 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., pp. 271-272); *fuero de Alcaraz*, § 5, lib. XIII y *fuero de Alarcón*, tít. 568 (*Les Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 568). En Aragón, *fuero de Albarracín* (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín*, op. cit., p. 174).

²⁷⁵ *Fuero de Béjar*, op. cit., p. 151. *Fuero de Zorita*, § 583 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., p. 272); *fuero de Alcaraz*, § 6, lib. XIII y *fuero de Alarcón*, tít. 568 (*Les Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 559). En Aragón, *fuero de Albarracín* (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín*, op. cit., p. 174).

²⁷⁶ *Fuero de Béjar*, op. cit., p. 151. *Fuero de Zorita*, § 584 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., p. 272); *fuero de Alcaraz*, § 7, lib. XIII y *fuero de Alarcón*, tít. 569 y 570 (*Les Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 559). En Aragón, *fuero de Albarracín* (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín*, op. cit., pp. 174-175).

²⁷⁷ *Fuero de Béjar*, op. cit., p. 151. *Fuero de Zorita*, § 585 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., p. 272); *fuero de Alcaraz*, § 8, lib. XIII y *fuero de Alarcón*, tít. 571 (*Les Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 559). En Aragón, *fuero de Albarracín* (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín*, op. cit., p. 175).

considerarse resarcido. Si el demandante no hallaba prenda que tomar, podía pedir auxilio al alcalde e incluso tomar en prenda al judío mismo:

§ 39. Todo cristiano que rencura ouiere del iudio, tome .I. cristiano e .I. iudio, e prende .I. penno qual le diere el iudio; e fi el iudio lugo non parar fiel fobre su penno, otro dia uaya el cristiano a casa del iudio, e prende .I. peno qual se tomare por su mano con .I. cristiano e .I. iudio; e cada dia allí prende el cristiano al iudio falta que aya derecho. E fi el cristiano non falare pennos en casa del iudio que prender, tome .I. cristiano e .I. iudio, y lieuelo ante el alcalde; e del casa con pennos prende a nuestro fuero, como deue prender en casa iudio. E fi el iudio non ouier casa con pennos, tome el cristiano al iudio sin calomia falta que de casa con pennos, ola deuda o derecho por ela²⁷⁸.

El judío recibía diferente trato.

§ 39. Si el iudio rencura ouiere del cristiano, tome .I. cristiano e .I. iudio, e parel fiel; e lieuelo ante el alcalde, e aya su derecho. E qual que non fuere ante el alcalde, peche .I. morauedi al otro; e fi el señor prendere por el, prende a nuestro fuero falta que aya su derecho el iudio²⁷⁹.

Retomando el fuero de Béjar, imponía multas a los que se negaban a ir a tomar prendas con demandante de otra ley:

§ 866. Sij cristiano vezino non quisier yr pendrar con el iudio querelloso, peche V sueldos e el iudez pendre por esta callonna e partala con el querelloso.

§ 867. Otrossi el iudio vezino non quisier yr pendrar con el cristiano querelloso, peche V sueldos; por esta callonna pendre el albedi e partala con el querelloso²⁸⁰.

La intervención del juez o el albedí era preceptiva en los casos en que los demandados ofrecieran resistencia, con imposición de caloñas. Su cuantía era invariable, 5 sueldos, con independencia del valor de la demanda o la naturaleza de la obligación a cumplir:

§ 868. Sij el cristiano defendier pennos al iudio o non quisier abrir la puerta, pendre el iudez que uala la pedicion e la callonna V sueldos. Esta callonna parta el iudez con el querelloso.

§ 869. Otrossi el iudio defendiere o tolliere pennos al cristiano, pendre el albedi por la pedicion e la callonna de los V sueldos²⁸¹.

²⁷⁸ *Fueros leoneses...*, vol. I, op. cit., p. 308. La participación de los vecinos entrañaba una intervención pública, en el sentido de que estaban investidos de carácter público, de la misma manera que ostentan hoy dicha condición los testigos instrumentales en la formalización de algunos actos jurídicos. En cuanto a la presentación del «fiel» en la citación del demandado, se justificaba en calidad de depositario de la fe pública. Su designación recaía sobre algún vecino y como tal había de estar inscrito en el padrón.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 308.

²⁸⁰ *Fuero de Béjar*, op. cit., p. 151. Fuero de Zorita, §§ 586 y 587 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., p. 273); fuero de Alcaraz, §§ 9 y 10, lib. XIII y fuero de Alarcón, títs. 572 (*Les Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 560). En Aragón, fuero de Albarracín (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín*, op. cit., p. 175).

²⁸¹ *Fuero de Béjar*, op. cit., pp. 151-152. Fuero de Zorita, §§ 588 y 589 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., pp. 273-274); fuero de Alcaraz, §§ 11 y 12, lib. XIII y fuero de Alarcón, títs. 572' (*Les Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 560). En Aragón, fuero de Albarracín (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín*, op. cit., pp. 175).

Los jueces o albedíes que se negasen a intervenir eran sancionados con 20 mrs. de multa:

§ 870. Mas maguer si el iudez non quisier pendrar por el iudio, assi como dicho es, peche X morauedis al albedi e al querelloso. Otrossi el albedi non quisier pendrar con el querelloso cristiano, peche X morauedis al iudez e al querelloso²⁸².

Salvo acuerdo en contrario de las partes ratificado por testigos, el judío tenía prohibido hacer uso de las prendas que tuviera en su poder, bajo multa del doble de su valor. Por su clara redacción, citamos el fuero de Alarcón:

§ 580. E si por uentura el iudio husare o malmetiere los pennos del christiano e prouar gelo pudieren enna camara o fuera, rienda los pennos duplados. Mas si abenencia fuere entre el iudio y el christiano que el iudio huse los pennos, pueda los husar sin calonna ninguna, si el abenencia prouar la pudiere por testimonio de christiano e de iudio, assi commo fuero es²⁸³.

En los convenios con pacto de interés sobre prendas, éstas se venden, en presencia de testigos, una vez alcanzado el logro máximo (100 por ciento al cabo del año). El sobrante se entrega al dueño:

§ 878. Despues quel auer fuere duplado, faga el iudio uender los pennos e lieuelos el corredor III dias por la villa. Si alguna cosa sobrare del auer délo al duenno de los pennos²⁸⁴.

El fuero de Alba de Tormes sanciona al judío que niega prendas y se le reconocen con el duplo de su valor, pérdida de las cantidades que hubiera entregado y multa de 6 mrs.:

§ 40. (...) El iudio que penos negare e gelos conocieren o los testiguaren, delos doblados a fu dueno, e peche .VI. morauedis alos alcaldes, e pierda quanto diere sobre los penos²⁸⁵.

²⁸² *Fuero de Béjar*, op. cit., p. 152. *Fuero de Zorita*, §§ 590 y 591 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., pp. 273-274); *fuero de Alcaraz*, §§ 13 y 14, lib. XIII y *fuero de Alarcón*, tít. 573 (*Los Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 561). En Aragón, *fuero de Albarracín* (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín*, op. cit., pp. 175-176).

²⁸³ *Los Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 564. *Fuero de Zorita*, § 595 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., pp. 276); *fuero de Alcaraz*, § 20, lib. XIII (*Los Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 564). En Aragón, *fuero de Albarracín* (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín*, op. cit., pp. 177).

²⁸⁴ *Fuero de Béjar*, op. cit., p. 153. *Fuero de Zorita*, § 596 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., pp. 276); *fuero de Cuenca*, § 22, capítulo 29 (*Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 58); *fuero de Alcaraz*, § 21, lib. XIII y *fuero de Alarcón*, tít. 581 (*Los Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 565). En Aragón, *fuero de Albarracín* (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín*, op. cit., pp. 177).

²⁸⁵ *Fuero de Alba de Tormes* (*Fueros leoneses...*, vol. I, op. cit., p.309).

Estos negocios ganaban (vencían) hasta un año como máximo, como en otros lugares:

§ 40. (...) El iudio que diere dineros fobre penos o fobre fiadores, falta .I. anno ganen o mas non²⁸⁶.

En el supuesto de conflicto o disputa sobre cantidades, se reconocía al propietario de la prenda la facultad de jurar la suma auténtica y cancelarla. Hecha efectiva la liquidación, el judío pagaba 1 mrs. por cada día de demora en la entrega:

§ 40. (...). E aquel que pennos echare al iudio, e el iudio fobre pufiere dineros mas, iure dueno del peno por fu cabeça que tantos fon e non mas, e hi luego le pague; e el iudio del lugo fu penno; e fi non, quantos dias le touiere fu penno, tantos morauedis le peche²⁸⁷.

Fueros de la Extremadura leonesa, como los de Coria y Cáceres, exigen la firma de testigos cristianos y judíos entre los formalismos y garantías de los créditos prestatarios. La ausencia de testigos se sanciona con multa de 1 mrs., a pagar al alcalde, teniendo el cristiano expedita la posibilidad de demandar judicialmente por hurto o robo, además de tomar al judío, impunemente, la prenda pignorada. El procedimiento para recuperar “cosas extraviadas” en manos de judíos es el siguiente: si un vecino reconoce la prenda como suya, se obliga al judío a acreditar que le ha sido entregada a plena luz del día, esto es, sin quebranto de la «paz nocturna», y darle «otor»²⁸⁸, esto es, garante o fiador. Si se niega o no está en condiciones de cumplir tales exigencias, el cristiano se apropia de la prenda jurando que le pertenece y que no la vendió, dio ni empeñó:

§ 295. Todo judio que pennos tomar sin testigos, peche un maravedi a los alcaldes por de hurto (...)

§ 296. Todo ome que su aver conoçier a judio, firmelo el judio con dos judios e un christiano, e con dos christianos e un judio, que lo conpro e con sol, e de otor. E si non pudier firmar, jure el christiano que suyo es, e non lo vendio ni lo dono, nin lo mando enpenar, e tome el aver que demanda. Todo judio de otor por aver que lle conoçieren²⁸⁹.

Los judíos de Ledesma habían de poner «de manifiesto» los peños que hubieran recibido a ganancia, dado que si algún cristiano reclamaba la propiedad, podía

²⁸⁶ Ibid., p. 309.

²⁸⁷ Ibid., p. 309.

²⁸⁸ Forma derivada del latín *auctororis*, que significa el que atestigua, abona o autoriza algo.

²⁸⁹ *El fuero de Coria...*, op. cit., pp. 83-84. *Fuero de Cáceres*, §§ 294 y 295 (LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., pp. LXXII-LXXIII).

recuperarlos, previo pago del caudal²⁹⁰. El fuero de Alcaraz distingue según que el valor de la prenda exceda o no de tres mencales. Si el valor es inferior, el cristiano puede recuperarla pagando su valor, después de que el judío jure no recordar de quién la tomó. Si excede, no basta el juramento, el judío está obligado a dar fiador:

§ 22, lib. XIII. Si el cristiano alguna cosa perdiere e la testiguare al iudio e ualiere tres mencales, yure el iudio que no sabe de quien la tomo e meta en su yura por quanto la tomo en pennos. Et el cristiano pague los dineros e tome los pennos. Et si ualiere de tres mencales a arriba, dé otor, e si otor no diere, pierda los pennos. Et el otor dé razon onde lo ouo, e si no la diere, peche lo doblado²⁹¹.

El Fuero Viejo -obra, como es sabido, de juristas privados, recopilatoria de aquellas normas jurídicas que tenían o podían tener carácter de generalidad en la Corona castellana- no va a la zaga de los anteriores y establece su propio procedimiento a seguir:

§ 5, tít. V, lib. III. Si algund Judio tomare peños de algund Cristiano a logro, e lo peños fueren, como ropas de vestir, o cocedertas, o otras ropas, o basos de plata, o otros talamentos de casa, e si vinier algund, e dijier que aquella ropa, quel tiene, que es sua, o parte de ella, e que la perdiò, o gela furtaron, e que tiene que gelo deven dar: e si el Judio dijier, que esta cosa aquel demanda, que la tomò a peños, e non sabe de quien; deve jurar el Judio en la Sinagoga, que por los peños quel demanda el Cristiano, que non conosca de quien los tomò a peños, e èl non sopo, nin entendiò que aquel que las traia, que los auia de rebuelta, nin de mala parte, e deve jurar quanto a sobre ellos dado, e si el Cristiano las podier facer suas, si non es Derecho de verdat al Judio, de aquello que auia dado sobre ellos de caudal, non dè logro ninguno, e devel dar lo suo²⁹².

Los judíos de Tudela habían de resarcir el valor de la prenda estropeada, o, en su defecto, perder la ganancia, salvo que se tratase de libros empapados de agua o que el deterioro se debiera a mordeduras de ratones. En el caso de pérdida sobrevenida de la prenda, debían jurar que no la vendieron, empeñaron, prestaron ni enajenaron, y llevar a la puerta de la iglesia tres artículos de valor similar. El cristiano podía entonces llevarse uno a elección, más 6 sueldos y 8 dineros en concepto de multa:

§ 74. Et quando mostrare los pennos tiene si fueren teinados perdra el logro o emendara quanto menos ualgan los pennos. Enpero que non fuere libro que sia mullado de agua ni por tallalum de forces. (...)

Mas si el qui los enpenno los quisiere sacar e el otro dice que son perdidos, iurara por fuero el qui los tenia que no los dio ni los uendio ni los enpenno ni los presto ni los alleno. E esto cunplido deue el otro nonbrar los pennos e el qui iuro deue mostrar e traer a la puerta de la yglesia tres pennos a senblant de la ualia daquellos pennos, e el qui los demanda deue iurar por fuero e por iuicio por vno de aquellos que tanto ualia el suyo, e deuese ir e nol dara mas porque

²⁹⁰ § 398 (*Fueros leoneses...*, vol. I, op cit., p. 286).

²⁹¹ *Les Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 565.

²⁹² *El Fuero Viejo de Castilla*, ed. de I. JORDÁN DE ASSO Y DEL RÍO y M. DE MANUEL Y RODRÍGUEZ, Imprenta de A. Gómez Fuentenebro, Madrid-Lima 1847, p. 85.

lo fiço iurar sobre lo suio; dara al sennor de calonia VI sueldos, VIII dineros. Et sis pleitean las iuras el qui falleciere que non cunpla como fuero es et iutgado fue, peitara otro tanto al sennor²⁹³.

Naturalmente, el prendador podía vender sus peños en cualquier momento. Para ello el judío los ponía en manos del corredor, que respondía ante el judío del haber, y ante el cristiano del resto:

§ 879. Otrossi, qual hora ques quier qual cristiano quisier uender sus pennos, délos el iudio al corredor e el corredor responda al iudio e tome su auer e lo demas délo al duenno de los pennos²⁹⁴.

Para recuperar los peños, el prestatario debía mostrar el dinero, pues sólo entonces el judío quedaba obligado a exponerlos. De no hacerlo perdía el logro:

§ 888. Sj el iudio touiere pennos e el cristiano los quisiere sacar, e luego non ios demostrare, pierda el iudio la ganancia.

§ 889. Mas maguer conuiene ante que muestre el cristiano el auer. Cassi el auer non demostrar, non es tenuto el iudio de los pennos les mostrar, si non dixie por uentura el cristiano que los dé al corredor²⁹⁵.

4.- En lo que concierne a la actividad comercial, la generalidad de los fueros permiten una amplia libertad de mercado en plano de igualdad con los comerciantes cristianos. El de Calatayud no deja resquicio a la duda:

§ 34. Et christianos et mauros et judeos comrent unus de alio ubi voluerint et potuerint²⁹⁶.

Los de Cuenca y el romanceado de Sepúlveda prohíben arrestar a los que transportan mercaderías, sin distinción de religión, «si non fuere debdor ni fiador», bajo multa de 20 mrs. (Cuenca) y 100 mrs. (Sepúlveda), a satisfacer por el municipio, amén de una indemnización adicional equivalente al doble de los daños ocasionados.

En este mismo plano de igualdad, las leyes forales conquenses autorizan la presencia de vendedores moros y judíos en la feria o mercado anual, con la garantía de

²⁹³ MARÍN ROYO, L. M.^a, *El fuero de Tudela...*, op. cit., p. 122.

²⁹⁴ *Fuero de Béjar*, op. cit., p. 153. Fuero de Zorita, § 597 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., p. 277). Fuero de Cuenca, § 23, capítulo 29 (*Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 58); fuero de Alcaraz, § 23, lib. XIII y fuero de Alarcón, tít. 582 (*Los Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 565). En Aragón, fuero de Albarracín (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín*, op. cit., pp. 177).

²⁹⁵ *Fuero de Béjar*, op. cit., p. 154. Fuero de Zorita, § 605 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., p. 279). Fuero de Cuenca, § 31, capítulo 29 (*Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 59); fuero de Alcaraz, § 30, lib. XIII y fuero de Alarcón, tít. 588 (*Los Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 568). En Aragón, fuero de Albarracín (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín*, op. cit., pp. 178).

²⁹⁶ *Fuero de Calatayud*, op. cit., p. 41.

un coto de mil mrs. y una indemnización por el doble del daño ocasionado. El fuero de Sepúlveda añade sanciones complementarias verdaderamente inclementes:

El que matare, sotierren el vivo só el muerto; et si firiere, taienle la mano Qui arrabare alguna cosa, peche al Rey mil mrs. en coto, et el danno doblado al querelloso; et si non oviere onde los pechar, despenenlo. Otro sí, qui furtare despenenlo²⁹⁷.

En Navarra, el Fuero General estipula que en los tratos realizados entre hombres de distinta ley -así en compras, ventas y peños, pero también en donaciones- el escribano debe ser de la religión del actuante. En cuanto a los testigos que cada parte aporte, «lun testigo deve ser de la una ley, et lotro testigo deve ser de la otra ley. Quoales fueren las personas que fazen las conveniencias, deven ser scriptos los testigos, et esso mesmo la fianza de cómo se aveniren»²⁹⁸.

Al objeto de atraer el mayor número posible de vendedores y marchantes, los fueros municipales autorizan la posesión y uso de pesos y medidas, derecho que confieren a todo vecino²⁹⁹. El funcionario encargado de estos instrumentos, así como del género que se debía emplear, es el *amutaçaf* o almotacén. Su adulteración o uso indebido, aún sin la intención de cometer estafa, recibe un duro castigo.

Todo omne que mesura falsare, peche cinco sueldos. Arençada de lana o de lino sean eguales assi que ayan doze libras et si esto non ouiere, peche cinco sueldos³⁰⁰.

El comercio de la carne era objeto de una férrea vigilancia municipal, en especial la carne de cabra, para evitar la picaresca de vender carne de cabra por la de carnero.

El carnicero que carne de cabra ó de cabron vendiere por carnero, peche dos mrs. si gelo pudiere probar; é si non, salves con cinco³⁰¹.

²⁹⁷ § 22 (*Extracto de las leyes del fuero viejo de Castilla*, op. cit., p. 166).

²⁹⁸ Libro II, tít. VI, cap. XIII del Fuero General de Navarra (*Fuero General de Navarra*, op. cit., p. 30).

²⁹⁹ Dispone el fuero de Santa María de Albarracín lo siguiente: «Qualquiere uezino d'albarrazin aya pesas en su casa sin calonia ninguna. si las touieren derechas. equalquiere que pesas touiere e non derechas. peche las colonias al fuero de albarrazin assi como es dicho. equalquiere fazedor de mesura o de pesa. exira aquel peche la calonia iudgada» (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín...*, op. cit., p. 39).

³⁰⁰ Fuero de Molina de Aragón, cap. 26, § 6 (SANCHO IZQUIERDO, M., *El fuero de Molina de Aragón*, op. cit., p. 130).

³⁰¹ § 97 del fuero romanceado de Sepúlveda (*Extracto de las leyes del fuero viejo de Castilla*, op. cit., p. 217).

Los carniceros judíos tenían autorización para comerciar todo tipo de carne. No obstante, algunos fueros limitaban la venta de carne distinta de la de cabra en determinadas fechas del calendario religioso cristiano. No sólo la venta, en realidad, también el consumo:

Ningun Judio nin Judia non compre carne ninguna por la Pasqua mayor, nin por Navidat, nin por Cinquaesma, nin tercer dia antes, nin tercer dia despues, salvo cabron, ó cabra; é si lo comprare, pierdalo, é tomeielo el que lo fallare³⁰².

Naturalmente, se imponían severas penas a los cristianos que realizasen matanzas por encargo de judíos en carnaval o en cuaresma:

Et nengun carniçero que carne fuer matar á los iodios en carnal ni en quaresma trasquilenlo³⁰³.

La discriminación foral se hace también patente en el comercio de pescado. Los fueros de Coria, al igual que los de Cáceres, prohíben a los judíos comprarlo y venderlo el viernes, día de vigilia para el cristianismo, para que no acaparen género e incrementen su precio. La prohibición se extiende a los cristianos cómplices de aquéllos, en lo que representa un magnífico ejemplo de tipificación del fenómeno denominado por los tratadistas «coparticipación delictiva» o «odelincuencia», en su versión medieval. Cobran la caloña los alcaldes:

§ 218. Todo judio que pescado conprar en viernes, peche I maravedi a los alcaldes. E si christianos lo conpraren pora judios, pechen un maravedi a los alcaldes; si non, jure con un vezino³⁰⁴.

A parte de lo anterior, algunas ordenanzas municipales prohibían a los judíos tocar los frutos y verduras y otras viandas expuestas en puestos y tenderetes cristianos localizados en plazas y mercados. Para evitar este contacto, debían señalar con una batuta o bastoncillo el producto que deseaban adquirir. El contacto, fortuito o provocado de propio intento, comportaba la adquisición obligatoria de lo tocado. Es una clara muestra de norma de apartamiento o exclusión. Estudiamos algunas más por separado, a continuación.

³⁰² § 238 del fuero romanceado de Sepúlveda (*Extracto de las leyes del fuero viejo de Castilla*, op. cit., p. 283).

³⁰³ § 367 del fuero de Salamanca (*El Fuero de Salamanca*, ed. de la Diputación Provincial de Salamanca, Imprenta de Aribau y C.ª, Madrid 1877, p. 131).

³⁰⁴ *El fuero de Coria...*, op. cit., p. 67. Vid. asimismo HERVÁS, M. DE, «La judería y sinagoga de Coria en la documentación del Archivo Catedralicio», op. cit., p. 94. Fuero de Cáceres, tít. 74 (LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., p. XXVI).

4. Impedimentos de «vivir e morar de consuno»: normas de segregación

Sostiene SUÁREZ FERNÁNDEZ que la sociedad cristiana medieval calificó la convivencia con los judíos como nada deseable, a lo sumo como un mal menor que había que tolerar, pero nada más. De ahí la marginación a la que fueron sometidos y tantas otras medidas que, aunque no siempre se cumplieron, fueron creando una mentalidad específica hacia el judío y, lo que fue peor, unos estereotipos, a los que prestaremos atención en la segunda parte. Por ello, como afirma STALLAERT, «sería erróneo confundir la tolerancia con la igualdad. Las religiones musulmana y judía eran toleradas sólo en cuanto no pusieran en peligro los valores cristianos y reconocieran la supremacía cristiana»³⁰⁵.

Las normas de segregación comprenden dos estadios: el apartamiento doméstico y la separación de barrios. Establecen impedimentos en distintos órdenes de la vida para evitar que los encuentros en calles y plazas desemboquen en contactos («conversaciones») entre fieles de diferente credo, a fin de proteger al pueblo cristiano de una indeseable contaminación espiritual. Dicho argumento se mantuvo inalterable, si acaso acrecentado, desde Ramón Llull a la Real Cédula de expulsión. KRIEGLER prestó especial atención a esta presencia «contaminante» para formular su teoría de que la comunidad judía formaba un «enclave de casta» (o casta intocable)³⁰⁶. Veamos algunos detalles.

1.- En cuanto a lo que hemos denominado “apartamiento doméstico”, aparte de la ya referida interdicción de matrimonios mixtos, sobresale la más rigurosa oposición a las uniones carnales entre individuos de distinta fe. El adulterio de cristianas con musulmanes o judíos, aún en el caso de meretrices (mujeres «baldonadas» o «que se dan a todos»), constituye un delito especial contra la honestidad definido por la separación de razas, que muchos fueros castigan con la pena capital³⁰⁷. Así y todo, CABEZUELO

³⁰⁵ *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, Proyecto A, Barcelona 1998, p. 28.

³⁰⁶ *Les Juifs à la fin du Moyen Âge...*, op. cit., pp. 39-47; y «Un trait de psychologie sociale dans les pays méditerranéens du bas Moyen Âge: le juif comme intouchable». *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 31/2 (1976), pp. 326-330.

³⁰⁷ Ambos son quemados vivos: fuero de Cuenca, § 48, capítulo 11: «(...) otro si, la muger que con moro o con judio fuere tomada, quemelos ambos» (*Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 28); fuero de Plasencia, § 108: «Toda mugier que con moro o con iudío fuere presa en adulterio, quemar a amos» (*Fuero de Plasencia*, op. cit., p. 40); y POSTIGO ALDEAMIL, M.ª J., «*El Fuero de Plasencia*», op. cit., p. 191); fuero de Soria, § 543, capítulo 63: «Sj alguna christiana fiziere fornçio con judio o con moro o con omne de otra

PLIEGO ha puesto de manifiesto que, por lo que se refiere a los musulmanes del reino de Valencia, los agentes de la autoridad («alguaciles», «andadores») rara vez la ejecutaron³⁰⁸. En cuanto a los judíos, las leyes mosaicas castigaban con pena de muerte a los adúlteros, después de someterles a la cruel prueba de las aguas amargas.

La manera de ejecutar la pena capital se hacía depender del sexo del inculpado. El fuero romanceado de Sepúlveda nos brinda una excelente muestra:

§ 71. Todo Judio que con Christiana fallaren sea despennado, y ella quemada: si lo negare que non lo fizo, probando gelo con dos Christianos é con un Judio que lo saben en verdat, ó lo vieron, sea complida la justicia asi como sobredicho es³⁰⁹.

Otro elemento determinante de la pena a aplicar era el estado civil. A este respecto resultan relevantes las Partidas, en las que, acorde a su lógica, toda vez que las cristianas son, «espiritualmente, esposas de Jesucristo por razón de la fe e del bautismo que recibieron en nombre de El», los judíos contra quienes resulte probado el amancebamiento deberán ser ejecutados³¹⁰. Ahora bien, por lo que a la mujer se refiere, si es soltera («virgen») o viuda, se le confiscan la mitad de sus bienes si sólo pecó una vez; si resulta reincidente, pierde todo en favor de sus herederos legítimos. La adúltera casada sufre apedreamiento y es puesta en manos del marido, «que la queme o le suelte

ley, feyendo fallados en el fecho, o fi les fuere fábido por pesquiñá derecha, amos flean quemados» (*Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares*, op. cit., p. 213); fuero de Béjar, § 350: «Myger que prendieren con moro o con judio, quemelos a amos» (*Fuero de Béjar*, op. cit., p. 88); fuero de Zorita de los Canes, § 272: «Toda muger que con moro o con iudio fallada fuere, assi como yaziendo con ella, deuen amos seer quemados» (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., p. 155). En Aragón recibían el mismo castigo: § 497 del fuero de Teruel: «(...) si muger cristiana con moro o con iudío fuere trobada e pudieren seer presos, amos como es dicho ensamble sean quemados» (*El Fuero de Teruel...*, op. cit., p. 301); fuero de Santa María de Albarracín: «Otrosi mugier que con moro . o con iudio fuere trobada e podieren seder presos . amos como es dicho ensamble sean quemados» (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín...*, op. cit., p. 165). DEL VAL VALDIVIESO da noticia de una interesante carta ejecutoria dada en Valladolid, en febrero de 1490, que consigna la absolución del físico rabí Simuel Amigo, acusado de yacer con mujer cristiana. En opinión de la autora, «en el caso que nos ocupa la relación ilícita se ve agravada por la diferente fe de una y otro, en particular por ser él judío. En definitiva el delito no es adulterio sino que un judío hubiera mantenido relaciones sexuales con una mujer cristiana, este es el centro del problema y lo que lleva a nuestro protagonista al borde de la muerte» («El caso de Rabi Simuel Amigo, físico de Valladolid (1475-1490)», en R. AMRÁN (coord.), *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XV^e au XVII^e siècles*, op. cit., pp. 191-192).

³⁰⁸ *Poder público y administración territorial en el reino de Valencia, 1239-1348. El oficio de la procuración*, t. II., p. 817. Tesis doctoral. Universidad de Alicante 1996. Recuperada en febrero de 2013 de <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/7943>.

³⁰⁹ *Extracto de las leyes del fuero viejo de Castilla*, op. cit., p. 204.

³¹⁰ Ley 9.^a, tít. XXIV, séptima Partida (ALFONSO X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas...*, op. cit., p. 962). El castigo reservado a los moros que cometen adulterio es la lapidación (ley 10.^a, tít. XXV, séptima Partida, *ibid.*, p. 966).

o haga de ella lo que quisiere», pena con precedentes en el Fuero Juzgo³¹¹. La meretriz recibe azotes la primera vez, si reincide es ejecutada³¹².

En la Extremadura leonesa, los alcaldes, antes de juzgar los hechos, los confirmaban con dos testigos cristianos y un judío, o uno cristiano y dos judíos. La mujer que comparece ante el consejo recibe la misma justicia que el judío:

Alcaldes que tomaren judio con [christiana], firmengelo con dos christianos e un judio, o dos judios e un christiano, que en uno los tomaron, e prestel; e si no, nol preste. Toda christiana que tomaren con judio, e los aduxieren sobre consejo hecho, por prendilla con el judio, esa justia fagan del uno que del otro³¹³.

El Fuero extenso de Tudela distingue dos supuestos, a saber: el adulterio de judío con cristiana y el adulterio entre judíos. Mientras el primero es castigado con la pena capital (ambos, cristiana y judío, son quemados), el segundo se solventa con pena de multa:

§ 78. Si nul iudio fuere preso iaciendo con otra iudia sinon con su muller escripta peite V sueldos (...). Et si fuere preso iaciendo con cristiana deuen anbos ser quemados³¹⁴.

Por hijo nacido de adulterio pagará el judío 30 sueldos. Cobra la suma el albedí:

§ 131. Moro o iudio que face fillos en otra muller sino en la suya scripta su açuma [según sus leyes tradicionales], peite al rey pues fuere prouado XXX sueldos por cada criatura, los cualles sian collidos por el albedi de los iudios o por el çalmedina de los moros³¹⁵.

El tratamiento de la obligación de alimentos de los hijos nacidos de estas uniones era distinto que el dado a los ilegítimos de progenitores cristianos. En este último caso, el niño vivía con la madre y a su costa hasta cumplidos los tres primeros años, a menos que ésta no estuviera en condiciones de hacerse cargo de él, y de los tres años en adelante a costa del padre, siempre que la madre no se opusiera o que los alcaldes, por alguna razón motivada, mandasen que lo tuviera ella a costa del padre. Siendo el padre cristiano y la madre mora o judía, distinguimos dos supuestos: a) que el padre reconociera la paternidad, en cuyo caso el niño viviría siempre con él, si bien a

³¹¹ Tít. 4 del lib. III (*Fuero Juzgo en latín y castellano*, op. cit., pp. 55 y ss.).

³¹² ALFONSO X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas*..., op. cit., p. 962.

³¹³ Fuero de Coria, § 135 (*El fuero de Coria*..., op. cit., p. 48). Fuero de Usagre, § 395 (*Fuero de Usagre (siglo XIII)*, anotado con las variantes del de Cáceres, ed. de R. DE UREÑA SMENJAUD y A. BONILLA Y SAN MARTÍN, Editorial Hijos de Reus, Madrid 1907, p. 138); fuero de Cáceres, § 386 (LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres*..., op. cit., p. XC).

³¹⁴ MARÍN ROYO, L. M.^a, *El fuero de Tudela*..., op. cit., p. 124.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 141.

costa de la madre hasta que cumpliera tres años de edad, y siempre que ella pudiera hacerse cargo de su manutención; y b) que, al cabo de los referidos tres años, el padre no reconociera la paternidad y ganara el pleito incoado al efecto, en cuyo caso los gastos de manutención correrían de por vida a cargo de la madre³¹⁶.

Curiosamente, la obligación de vestir prendas específicas o portar señales distintivas se asocia con las prohibiciones sexuales entre miembros de las tres comunidades³¹⁷, a modo de medida preventiva.

Muchos yerros e cosas desaguisadas acaecen entre los cristianos e las judías e los judíos e las cristianas porque viven e moran de consuno en las villas e andan vestidos los unos así como los otros. E por desviar los yerros e los males que podrían acaecer por esta razón, tenemos por bien e mandamos que todos cuantos judíos o judías vivieren en nuestro señorío que traigan alguna señal cierta sobre sus cabezas e que sea tal por las que conozcan las gentes manifiestamente cuál es judío o judía³¹⁸.

Por lo que a Navarra se refiere, mediante bula dirigida a Sancho VII, el 7 de junio de 1233, Gregorio IX pide que los judíos se distingan de los cristianos por su ropa. Para ser precisos, dichas imposiciones hunden sus raíces en el IV Concilio lateranense (1215), en el contexto de una política muy agresiva de reformas impulsada por el Papado. Sólo afectaban, por lo general, a los varones adultos judíos, y se justificaban porque en la vida cotidiana aquéllos no presentaban -a diferencia de moros antes, gitanos después³¹⁹-, ni por la apariencia física ni por el atuendo, rasgos físicos comunes

³¹⁶ § 362, capítulo 36 del fuero de Soria (*Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares*, op. cit., p. 137-138).

³¹⁷ Ley 9.^a, tít. XXIV, séptima Partida (ALFONSO X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas...*, op. cit., p. 962).

³¹⁸ Ley 11.^a, tít. XXIV, séptima Partida (ALFONSO X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas...*, op. cit., p. 962).

³¹⁹ Ciertamente, la sociedad de la época tendía a no desprenderse del folclorismo y la preeminencia de determinados modelos físicos a la hora de establecer estereotipos y generalizaciones forzadas sobre moros y gitanos. Sin descartar que algunos rasgos fueron más habituales en algunos colectivos que en otros, desde la perspectiva actual y con los datos que manejamos, se hace difícil intuir características fenotípicas diferenciadoras en un colectivo tan variopinto y heterogéneo como era el de base religiosa islámica. Antes al contrario, presentaba diferencias en cuanto a color de la piel, rasgos físicos, indumentaria y costumbres según las regiones (Corona de Aragón, antiguo Reino nazarí, meseta castellana, etc.), su actitud ante el acto de conversión (mudéjar, morisco, criptomusulmán, etc.) o su origen (árabe, beréber, negroafricano, muladí hispánico, etc.). Por citar sólo los casos de mayor enjundia, algunos de los llamados moros eran autóctonos convertidos al islam –i. e.: en el reino de Granada, el grupo denominado elche o *helche*-. Sostiene RICHARD KONETZKE: «(...) los cristianos y moros no se hallaban separados en general por diferencias de raza, ya que la mayoría de estos últimos procedía de la antigua población española, y lo único que había hecho bajo la dominación árabe era cambiar de religión» (*El imperio español*, trad. de F. González Vicén, Nueva Época, Madrid 1946, p. 81). Otro colectivo importante descendía de una minoría negra de procedencia subsahariana, asentada desde hacía siglos en la Península y hecha a las costumbres andalusíes. Aparte de ello, existen suficientes referencias a casos de mestizaje derivados de matrimonios “mixtos” (hoy los llamamos dispares) entre cristianos y moros, lo mismo que entre moros y negroafricanos, los cuales a menudo derivaban en procesos de simbiosis cultural, cuando no de aculturación. Precisamente el grado de aculturación es lo que viene a distinguir fundamentalmente a los

que los distinguieran de la mayoría cristiana a simple vista³²⁰. El modo de proceder es simple: en la medida en que no es posible reconocer físicamente a los integrantes de una minoría marginada, una sociedad convulsionada, en la que se impone una fuerte competencia en función de los orígenes de cada individuo, termina estigmatizándolos. De esta forma se evita su completa integración, con independencia de que se hayan sumido sin oposición, generación tras generación, en un proceso de paulatina aculturación.

En 1219, Fernando III exhortó al papa Honorio III a que eximiera de la normativa de marcado a Castilla, alegando que, en caso contrario, muchos judíos emigrarían a tierra de moros. En la práctica, hasta 1492, no fueron pocas las veces que las corporaciones locales gravaron con impuestos la dispensa de portar signos distintivos³²¹.

mudéjares de Castilla y Aragón de los moros de Granada, aparte del exiguo peso demográfico de los primeros. Los castellanos se encontraban más desvinculados de sus tradiciones islámicas debido al proceso de *occidentalización* en sus patrones culturales. El caso de la lengua es uno de los factores que revelan el proceso de asimilación cultural de los mudéjares. Aunque cierto es que los aragoneses, sobre todo en zonas rurales, mantuvieron en muchos casos el unilingüismo árabe, en Castilla sufrió mayor desgaste. Otro factor viene representado por la indumentaria, considerada siempre una potente seña de identidad entre los moriscos. Se ha documentado que, en Granada, los mudéjares de origen castellano o aragonés se distinguían de los musulmanes nativos por llevar el mismo hábito que los cristianos viejos. Sobre el particular VINCENT, B., «¿Cuál era el parecido físico de los moriscos?», en *Actas de los II Coloquios de Historia de Andalucía (Andalucía Moderna)*, Confederación Española de Cajas de Ahorro, Córdoba 1983, pp. 335-340.

³²⁰ Con una salvedad, Cataluña, donde al parecer vestían *capa redonda*, es decir, una especie de traje largo a modo de sotana con capucha parecida a la de los frailes. Andando el tiempo, en cumplimiento de disposiciones dictadas por Jaime III, llevaron cosida a la ropa una señal distintiva, que no obstante podía ocultarse fácilmente. Empero, casos específicos aparte, está probado que entre judíos y cristianos no había diferencias fenotípicas. El análisis comparado de los restos humanos hallados en excavaciones de cementerios hebreos y cristianos pone de relieve la pertenencia a una misma “raza” mediterránea, con idénticos caracteres (PREVOSTI, M.^a y PREVOSTI, A., «Restos humanos procedentes de una necrópolis judaica de Montjuich (Barcelona)», *Trabajos del Instituto Bernardino de Sahagún de Antropología y Etnología*, 12 [1951], pp. 63-148; y PREVOSTI, A., «Estudio tipológico de los restos humanos hallados en la necrópolis judaica de Montjuich (Barcelona)», *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 11/1 [1951], pp. 75-90). Más aún, ni se apreciaban diferencias entonces, ni después de cuatro siglos de destierro. En *Retorno a Sefarad. Un siglo después de la Inquisición*, JOSÉ MEIR ESTRUGO anota: «Cuando yo llegué a España por primera vez [1921], creía hallarme entre sefardíes, entre los míos. No es necesario ser un frenólogo o etnólogo para convencerse de que entre los españoles de Oriente (sefardíes) y los españoles de España, no existen rasgos físicos y característicos que puedan diferenciarlos» (edición Renacimiento, Sevilla 2010, p. 25).

³²¹ MOTIS DOLADER cita un revelador episodio que ocurrió en Arnedo, en 1436, cuando la aljama tomó en arriendo del cabildo de Calahorra el impuesto de los «treinta dineros» con el fin de no verse en la obligación de portar «señales judaicas» («Estructura interna y ordenamiento jurídico de las aljamas judías del valle del Ebro», op. cit., p. 133).

Con todo, a juzgar por las bellísimas miniaturas de las *Cantigas de nuestra Señora*, donde los judíos aparecen sin marcas ni señales específicas³²², parece que Alfonso X relajó el rigor de la ley, aunque con restricciones suntuarias:

Que ningun judio non traya penna blanca nin çendal en ninguna guisa, nin siella de barba dorada, nin argentada, nin calças bermeias nin panno tinto ninguno, sinon pres o bruneta prieta o ingles o enssay negro, fuera a aquellos que lo el Rey mandare³²³.

No hay que confundir tales restricciones con los decretos de marcado, ni restar importancia a sus efectos. Con las ropas, el ser humano se protege de las inclemencias del tiempo, pero ante todo retrata su propia identidad y denota una determinada posición dentro del conjunto de la sociedad. A partir del s. XII, la vestimenta de la aristocracia medieval hace ostentación de lujo mediante el uso del color, la difusión de brocados de oro y plata y piedras preciosas, la inclusión del cuero y la incorporación de la seda y de telas exóticas. Pero la ostentación del lujo no debe superar el debido equilibrio que debe presidir la sociedad, y menos aún tratándose de minorías no cristianas, de ahí que las Cortes de Jerez de 1268 confirmen la legislación suntuaria que limita la ostentación en el vestir e imponga normas concretas de vestido y calzado para judíos y moros, aunque concedan alguna licencia a las judías:

Et las judias puedan vestir pannos tintos en pennas blancas con perfil de nutria, et non vistan escarlata nin naranje, nin penna vera, nin arminno trayan, nin cuerdas con oro, nin orofres, nin çintas nin tocas con oro, nin çueco, nin çapato dorado, nin bocas de mangas con oro ni con seda³²⁴.

Si bien las Partidas ni si quiera aluden a la cuestión de la indumentaria de los musulmanes, el Ordenamiento de Sevilla de 1252 impone determinados usos a los varones adultos. No exige portar el distintivo, pero sí llevar el cabello cortado en redondo y barbas largas y calzar zapatos blancos o dorados, y como medida complementaria, suprime de los ropajes los colores verde, blanco y rojo:

³²² Cfr. BAGBY, A. I., «The Jew in the Cántigas of Alfonso el Sabio», op. cit., pp. 670-688; SEGURA GRAÍÑO, C. y ROMANO VENTURA, D., «Alfonso X y los judíos. Problemática y propuestas de trabajo». *Anuario de Estudios Medievales*, 15 (1985), pp. 157-158. Sobre el rol que el arte puede jugar en el desarrollo de la intolerancia social, a partir de un análisis del texto y las ilustraciones de la *Biblia Moralizada*, obra cumbre de la pintura gótica francesa, coetánea de las *Cantigas* alfonsinas, vid. LIPTON, S., *Images of Intolerance: the Representation of Jews and Judaism in the Bible*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1999.

³²³ Cortes de Valladolid de 1258, tomado de *Cortes de los antiguos reinos...*, t. I, op. cit., p. 59. Las restricciones suntuarias tienen antecedentes en la antigüedad, la Ley *decemviral* o de las XII Tablas, concretamente la Tabla X *De iure sacrum* (cfr. CASINOS MORA, F. J., «Sobre las restricciones suntuarias en la Ley de las XII tablas». *Iuris Antiqui Historia*, 4 [2012], pp. 161-180).

³²⁴ Cortes de Jerez de 1268, ibid., pp. 68-69.

Otrosí mando que los moros que morasen las villas que son pobladas de cristianos, que anden cercenados a derredor, o el cabello partido sin tapet, e que trayan barbas, así como manda su ley, e que non trayan cendal en ningún paño, nin peña blanca, ni paño verde, ni bermejo, ni sanguino, ni zapatos blancos, ni dorados³²⁵.

El afán por preservar a la élite cristiana de la élite adinerada judía, cuya equiparación se pretende evitar, fue seguramente lo que determinó a Enrique II a sancionar, aparte de la normativa de marcado, el empleo de nombres cristianos, regla que vemos repetida en las Cortes de Jerez y Toro:

[Cortes de Jerez de 1268] Et que ningund judio non aya nonbre de cristiano en ninguna manera; et el que se llamare por nonbre de cristiano pierda el cuerpo e lo que ouiere³²⁶.

[Cortes de Toro de 1371] Que de aqui adelante ningund judio ni moro non sea osado de se llamar nonbre de christiano nin otrosy ninguno non sea osado delos llamar nonbres de christianos; et non fagan ende al, so pena dela nuestra merçed e delas penas que enlos derechos se contienen. Et otrosi en rrazon que anden sennalados los dichos judios porque se conozcan entre los christianos, es seruicio de Dios e nuestro, e plazenos que anden sennalados dela sennal que nos acordaremos e mandaremos que trayan³²⁷.

Las Cortes volverán a pedir medidas de esta naturaleza, primero en Valladolid, bajo el reinado de Enrique III, nieto del anterior, luego en Madrigal³²⁸. En las primeras se concreta para los judíos la obligación de llevar una señal redonda de paño bermejo de unos 30-40 mm de diámetro. No obstante, lo mismo que las Partidas, eximen a los judíos de llevarla por los caminos, por temor al bandidaje:

Digo queme plaze, e es mi merçed e mando que todos los judios e judias delos mis rregnos e sennorios trayan de aquí adelante un sennal de panno vermejo, toda llena, tamaña commo esta es, enlas ropas que troxieren de suso, e quela trayan enel ombro derecho, de parte de delante, en manera que parezca manifiesta mente e non escondida; e sy la non troxieren o la troxieren e la encubrieren o non tamanna como aquí se contiene, que pierda la ropa que troxiere vestida de suso (...); desta ropa que así perdieren por lo que dicho es, sea la meatad para el acusador. Et otrosi que non trayan calças de soleta nin ropas algunas ferpadas, so la dicha pena. (...)
Et por quanto por los caminos se podrian algunos christianos atrauer para fazer algunos desaguizados alos judios quando los conosçiesen por esta sennal, es mi merçed que quando los dichos judios anduvieren camino, que avn que non trayan esta sennal descubierta, que non pierdan por ende la ropa, pero que luego commo entraren enlos lugares, descubran la sennal, so la dicha pena; e otrosi que ninguno de su propia abtoridad non sea osado de tomar al judio o judia la tal ropa, por non traer la sennal, sin primera mente ser acusado el judio o judia e ser judgado por qualquier juez seglar³²⁹.

³²⁵ RAE: banco de datos CORDE [en línea]. Corpus diacrónico del español, accesible en la Web de la RAE, <http://www.rae.es> [noviembre de 2012]; también en CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., pp. 105-106. Cfr. TENORIO CERERO, N., *El Consejo de Sevilla: estudio de la organización político-social de la ciudad de su reconquista hasta el reinado de D. Alfonso XI (1248-1312)*, Asociación de Amigos del Libro de Sevilla, Sevilla 1995, p. 50.

³²⁶ *Cortes de los antiguos reinos...*, t. I, op. cit., p. 68.

³²⁷ *Ibid.*, t. II, op. cit., p. 204.

³²⁸ Cortes de Madrigal de 1438, *ibid.*, t. III, op. cit., p. 365.

³²⁹ Cortes de Valladolid de 1405, tomado de *Cortes de los antiguos reinos...*, t. II, op. cit., pp. 552-553.

Durante la minoridad de Juan II, las Cortes, reunidas en Valladolid, imponen nuevamente las señales bermejas, la barba y los cabellos largos y establecen el color y la forma de los capirotos masculinos. En cuanto a las mujeres, vendrán obligadas vestir mantos largos y tocas sin oro, cendal ni pieles, no pudiendo superar las telas un precio de 30 mrs. la vara³³⁰.

La idea expresada arriba de la ligazón entre los decretos de marcado y el afán por evitar el escándalo público asociado a “abusos” en materia sexual se confirma en el tratamiento que la legislación de Cortes como la de Soria, de 1380, hace de las mancebas de los clérigos. Habían de traer por señal, encima de las tocas y permanentemente, un «prendedero de paño bermejo».

Es nuestra merçed por escusar quelas buenas mugeres non ayan voluntad de fazer pecado conlos dichos clerigos, que todas las mancebas delos clerigos delos nuestros rregnos, que trayan agora e de aqui adelante cada vna dellas por sennal vn prendedero de pano bermejo commo los tres dedos, e quelo trayan ençima delas tocaduras publica e continuada mente, en manera que se paresca (...) ³³¹.

A la normativa de marcado se suman otras medidas de segregación que afectan por igual a judíos y a cristianos: que los cristianos no asistan a celebraciones y fiestas judías, tanto públicas como familiares³³²; que no vivan juntos; que no frecuenten los baños públicos en el mismo horario; que los cristianos no sirvan como criados en las casas de los judíos, a soldada o de otra forma³³³; y que los judíos no críen a los hijos de mujeres las familias cristianas.

³³⁰ LEÓN TELLO, P., «La judería extremeña de Granadilla», en A. MIRSKY, A. GROSSMAN y Y. KAPLAN (eds.), *Exile and diaspora: Studies in the History of the Jewish people presented to professor Haim Beinart*, Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, Jerusalem 1991, p. 150.

³³¹ *Cortes de los antiguos reinos...*, t. II, op. cit., p. 304.

³³² Como veremos, el canon 50 del Concilio de Elvira (303-309) ya prohibía el que los cristianos compartieran mesa y mantel con judíos.

³³³ La ley 8.^a, tít. XXI, cuarta Partida extiende la prohibición a moros y a herejes y, en general, a cualquiera que no se hallara en comunión con la Iglesia de Roma: «Judío, ni moro, ni hereje, ni otro ninguno que no sea de nuestra ley, no puede haber cristiano ninguno por siervo. E cualquiera de ellos que contra esto hiciesen, teniendo a sabiendas cristiano ninguno por siervo, debe morir por ello e perder todo cuanto que hubiere, e ser del rey». Se permite, en cambio, el servicio dedicado a las labores del campo u oficios como el de guardaespaldas (leyes 8.^a y 10.^a, tít. XXI, cuarta Partida). Hay que decir que el *Codex Iustinianus* ya condenaba la posesión de esclavos cristianos por judíos. Su doctrina influyó en los Concilios de Orleans (538 y 541) y posteriormente de Toledo (desde 589). Para un estudio general de la esclavitud en los reinos peninsulares, nos remitimos al excelente trabajo de VERLINDEN, C., *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, t. I, *Péninsule Ibérique-France*, De Tempel, Brugge 1955; también CARPENTER, D. E., *Alfonso X and the Jews...*, op. cit., pp. 94 y ss.

Ciertamente, el libre trato entre las tres razas preocupaba a las autoridades por la amenaza de contaminación que suponía para los cristianos. De ahí que se prohibiera hasta extremos que hoy, con relación al tipo de sociedades igualitarias que concebimos dentro de nuestros marcos de convivencia democráticos, parecen ridículos. Que era grande la importancia del factor religioso en la Edad Media, es evidente. No hay que insistir en ello. Valga, no obstante, como ejemplo un extracto del edicto o provisión que el chantre seguntino Mateo Sánchez dirige a los vecinos de la villa de Brihuega, datado en el s. XIV:

Conosçer deuedes saber que estableçieron los santos canones que ningund xristiano ni xristiana non more e faga continua habitacion en las casas de morada de los judios e moros por muchos perigos que ende se pueden seguir a las animas, es es grand oprobio e denuesto de la religion xristiana e menosprecio della e por ende probeyeron los señores Reyes de Castilla que ningund xristiano non more continuamente faziendo seruicio a judio o a moro en su casa (...) por quanto de la cohabitacion e conuerssacion dellos nasçen grandes escandalos e heregias en los coraçones de los cristianos (...) [e] si los dichos judios o moros quisiessen tener collaços cristianos para sus heredades, o pastores para sus ganados, que los puedan tener enpero que los non acojan en sus casas, de noche nin de dia, nin coma con ellos de sus viandas e que cristianos non moren en vn corral do entren por vna puerta con judio o moros e esso mesmo mando (...) e declaro que fisico ninguno o carpintero que fuesse judio o moro que no entrasse en monesterio de dueñas saluo con vn cristiano e non en otra manera (...) ³³⁴.

Respecto de la prohibición de criar vástagos de otra raza, el Fuero Real no deja lugar a duda:

Ley 4.^a, tít. 2, lib. IV. Ningun judio nin judia non sea osado de criar fijo de cristiano nin de cristiana, nin de dar su fijo a criar a cristiano nin a cristiana, e el que lo ficiere, peche cincuenta maravedis al rey, e non lo faga mas ³³⁵.

El fuero de Sepúlveda lleva el rigor hasta el extremo de tachar de «mala, é sea fostigada, é echada de la Villa» a la mujer cristiana que sirve como nodriza o ama de cría en casas de familias musulmanas o judías o que mora en ellas, y manda a los alcaldes hacer justicia «dó quier que lo sepan, é sea sobre sus juras» ³³⁶. Por criar se entiende mantener, educar y amamantar. La prohibición de valerse de nodrizas judías fue establecida por la Iglesia en el s. XV, aunque su exclusión de los palacios reales data

³³⁴ *El fuero de Brihuega*, ed. facs. de la de J. CATALINA GARCÍA, Maxtor, Valladolid 2012, pp. 63-66.

³³⁵ ALFONSO X, rey de Castilla, *Fuero Real*..., op. cit., p. 119. En el Cuaderno otorgado a las Cortes de Soria en 1380, Juan I confirmó la medida, aunque con matices que aquí subrayamos: «Nos tenemos por bien e es nuestra merçed que ninguna christiana non crie fijo nin fija de judio nin de judia (...), e qual quier quelo fiziere, que peche seysçientos mr. para la nuestra camara; pero que puedan biuir conellos, por que ayan quien les labre sus heredades e quien vaya conellos de vna parte aotra, por que de otra guisa muchos se atreuerian aellos por los matar e desonrrar» (*Cortes de los antiguos reinos*..., t. II, op. cit., p. 305, el subrayado es nuestro). El Ordenamiento de Sevilla de 1252 prohíbe la misma conducta con mudéjares (TENORIO CERERO, N., *El Consejo de Sevilla*..., op. cit., p. 50).

³³⁶ § 215 (*Extracto de las leyes del fuero viejo de Castilla*, op. cit., p. 274).

de mucho antes y traía causa de la creencia de que contaminaban a los vástagos con su leche:

Téngase en cuenta que las nodrizas eran mujeres muy vulnerables ante las coacciones sexuales y se pensaba que este tipo de relaciones sexuales podía influir en la calidad de la leche³³⁷.

Del uso compartido de baños públicos hay que decir que la prohibición es la norma general tanto en Castilla, como en Aragón. En este sentido, el fuero municipal de Plasencia ordena:

§ 438. Los barones vayan de común en el día del martes & miércoles & en el día del sábado; las mugieres vayan el lunes & el iueves & el domingo; los iudíos vayan en el día del viernes³³⁸.

El fuero dado a Teruel registra una previsión similar, pero, a diferencia del anterior, reserva el día viernes a los musulmanes. El hecho de que compartan uso con los judíos da que pensar que la medida no busca tanto el apartamiento de religiones cuanto salvar a los cristianos, y sólo a ellos, del riesgo de contaminación:

§ 319. Sigujent mjentre es a decir del bannyo. Encara, los bannyadores uayan al bannyo comunal mjentre en el día del martes et en el día del jueves et del sábado, segunt del fuero. Mas las mugeres otrosí uayan al uannyo en el día del lunes et del mjércoles. Mas los jodíos et los moros uayan en el día del viernes et non en otro día por alguna manera. (...) Otrosí, si los jodíos o los moros en otro día se bannyarán, sino en el día del ujiernes, qual qujere de los bannyantes peche XXX sueldos al júdez et a los alcaldes et all almotaçaf por tercio con el querelloso, si prouado'l fuere como es fuero³³⁹.

El fuero de Cuenca y otros con él relacionados como los de Alcaraz, Alarcón, Sepúlveda, Zorita de los Canes y Úbeda destinan dos días para el baño de los judíos y disponen que si en los días reservados a una raza individuos de la ótra irrumpen en los baños o sus dependencias, y allí se les da muerte o son heridos, no perciben caloñas³⁴⁰. En esta misma línea, el fuero de Béjar dispone:

³³⁷ CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 48.

³³⁸ *Fuero de Plasencia*, op. cit., p. 105; con distinta numeración POSTIGO ALDEAMIL, M.ª J., «*El Fuero de Plasencia (continuación)*», op. cit., p. 185.

³³⁹ *El Fuero de Teruel...*, op. cit., p. 225. La misma norma se contiene en el fuero de Santa María de Albarracín (vid. *Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín...*, op. cit., pp. 105-106).

³⁴⁰ Fuero de Cuenca, Part. I-IX R. capítulo II y Par. XII Rub. XXXII capítulo II (*Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 8); fuero de Alcaraz, §§ 32 y 33', lib. II y fuero de Alarcón, títs. 53 y 55 (Les fueros d'Alcaraz et d'Alarcón, t. I, op. cit., pp. 116-117); fuero de Sepúlveda, § 111 (*Extracto de las leyes del fuero viejo de Castilla*, op. cit., pp. 223-224); fuero de Zorita, §§ 43 y 45 (*El fuero de Zorita de los Canes*, op. cit., p. 67-69); fuero de Úbeda, leyes 2 y 3, tít. IX (*Fuero de Úbeda*, op. cit., p. 264).

§ 69. Sj cristiano entrare en uanno al dia de los iudios o el iudio el dia de los cristianos, e los iudios firieren al cristiano o los cristianos al iudio, o lo mataren, non aya por ende callonna ninguna³⁴¹.

En cuanto a las mujeres, no se hacen distingos. Se prohíbe el uso compartido con varones, pero nada más. El fundamento de la prohibición en este caso, según se infiere de los pasajes forales, es, aparentemente, otro: el escándalo público, no el peligro de contaminación religiosa. Está documentado incluso que en algunos lugares las mujeres judías compartían día de baño con las prostitutas cristianas. Si un varón irrumpía en los baños el día reservado a las mujeres, era multado con 10 mrs. El castigo por forzarlas o deshonorarlas era la pena capital (lapidación o ahorcamiento, según los casos). Si una mujer era sorprendida en los baños cualquier día reservado a los hombres, de día o de noche, todo escarnio o agresión de que fuera objeto quedaba exento de caloña y enemistad:

Si el barón en los días de las mugieres en el banno entrare, peche X mrs. Si quando las mugieres se bannaren, alguno por alguna siniestra assechar', peche X mrs. Todavía, si alguna mugier en los días de los barones en el banno entrar' o de noche fuere fallada en el banno, & hy fuere alguna discordia o la fodiere o la firiere, non peche calonna ni salga enemigo. El baron que en los días de las mugieres alguna força fiziere o desondra, sea enforcado³⁴².

Los fueros de Coria y Cáceres imponen sanciones menos rigurosas, aunque añaden multas para el dueño del establecimiento, llamado generalmente bañador o, como en Zorita, «sennor del vanno»³⁴³.

[Fuero de Coria, § 118] Todo ome que entrare en banno el dia de las mugieres de sol a sol, peche un maravedi al conçejo; e ansi lo fagan las mugieres. E si el bannador omes metiere en el banno el dia de las mugieres, peche un maravedi. E las mugieres que entraren en el dia de los varones, pechen dos maravedis al conçejo (...) ³⁴⁴.

[Fuero de Cáceres, tít. 125] Todo me que entrare en bano en dia de las mulieres de sol a sol, pectet I morabeti a conceio. Et otrosi fagan las mugieres. Et si el banador omes metier en el uanno de las mugieres, pectet I morabeti al conceio. Otrosi peche si mulieres metier en bano en dia de los barones ³⁴⁵.

³⁴¹ *Fuero de Béjar*, op. cit., p. 53.

³⁴² Fuero de Plasencia, § 439 (*Fuero de Plasencia*, op. cit., p. 105; con distinta numeración POSTIGO ALDEAMIL, M.^a J., «*El Fuero de Plasencia (continuación)*», op. cit., p. 185). Fuero de Cuenca, Part. I-IX R. capítulo II (*Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 8); fuero de Zorita, § 43 (*El fuero de Zorita de los Canes*, op. cit., p. 68); fuero de Alcaraz, §§ 32, lib. II y fuero de Alarcón, tít. 53 (*Los Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 116); fuero de Úbeda, ley 2, tít. IX (*Fuero de Úbeda*, op. cit., p. 264).

³⁴³ Sobre la evolución semántica de la palabra «bañador» PUCHE LORENZO, M. A., «Nombrar el agua en la Edad Media. Del preciado líquido al líquido mortal». *Cuadernos del CEMyR*, 18 (diciembre 2010), p. 116. El fuero de Cuenca describe las funciones del oficio en § 32, cap. 2 (*Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 8).

³⁴⁴ *El fuero de Coria...*, op. cit., p. 44.

³⁴⁵ LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., p. XXXVII.

Destaca también la regla de observar un comportamiento discreto en la práctica religiosa y de guardar el debido respeto por los rituales cristianos, de lo cual se deriva la exigencia de arrodillarse u ocultarse al paso del Santísimo o ante el Corpus Christi y de limitar las actividades laborales en domingo o en días festivos cristianos:

[Cortes de Briviesca de 1387, §§ 2 y 7] E los judios e moros que estudieren en la calle sean tenudos dese partir dela calle o dese asconder, o finquen los ynoios fasta quel cuerpo de Dios sea pasado. (...)

Madamos atodos los delos nuestros rregnos, de qual quier estado o condiçion que sean, que enel día domingo non labren nin fagan lauores algunas nin tengan tiendas abiertas, e los judios e moros que non labren en publico nin en lugar donde se pueda ver o oyr que labran. Et qual quier quello quebrantare, que pague treynta mr., los diez para el quello acusare, e los diez para la Egleſia, e los diez para la nuestra camara³⁴⁶.

[Cortes de Valladolid de 1351, § 9] A lo que me pidieron por merçet sobre lo que dizen quelos judios (...) que labran publica mente los domingos et las otras fiestas quelos christianos guardan por el anno; et que esto que es en prejuycio et escandalo delos christianos, et que mande que non labren daqui adelante en los días sobredichos publica mente. Et que ssi labrar quisieren, que labren en sus casas, las puertas çerradas, so pena de diez mr³⁴⁷.

2.- Comentario aparte merece la separación de barrios. Si bien es cierto que tanto en Castilla como en Aragón los judíos fueron confinados en arrabales delimitados y exclusivos de los cuales no podían salir sino bajo ciertas condiciones, dicha medida es cosa tardía, pues al principio de la Reconquista las juderías carecían de sentido segregativo. En la ciudad hispánica medieval tanto judíos como mudéjares solían vivir en barrios propios o se concentraban en ciertas calles, pero este particular ordenamiento urbanístico, ni se produjo en todos los núcleos población³⁴⁸, «[ni] era necesariamente consecuencia de disposiciones legales, debiéndose más bien a una evolución espontánea»³⁴⁹, por interés de unos y de otros. Existen numerosos ejemplos de asentamientos judaicos separados del resto de la población por puertas, murallas y castillos, como el «castro ideorum» de León³⁵⁰, o los castillos de Barcelona, Nájera, Tudela, Funes, Estella, Marañón, Toledo, Dueñas y Haro, poblados o en manos de judíos³⁵¹. Contrariamente a lo que se suele pensar, esas fortificaciones no protegían a sus moradores, sino que eran ellos los que las guardaban defendiendo así la ciudad o el

³⁴⁶ *Cortes de los antiguos reinos...*, t. II, op. cit., p. 364-365.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 127.

³⁴⁸ Afirma ORELLA, refiriéndose al reino de Pamplona, que en Tudela las familias judías se agrupaban en aljama cerrada. Que en Pamplona la aljama no era cerrada, «sino que se extendía por la Navarrería y la calle Tejería. La aljama de Olite se conformaba en un barrio separado del núcleo de población. En Sangüesa y en Estella hay judíos conviviendo con los cristianos» («Los judíos en las fuentes jurídicas medievales del pueblo vasco», op. cit., pp. 267-268).

³⁴⁹ STALLAERT, C., *Etnogénesis y etnicidad en España...*, op. cit., p. 28.

³⁵⁰ GONZÁLEZ, J., *Alfonso IX*, CSIC-Instituto Jerónimo Zurita, Madrid 1944, p. 153.

³⁵¹ LEÓN TELLO, P., «Nuevos documentos sobre la judería de Haro», op. cit., pp. 160-164.

territorio donde se emplazaban. Al correr de los años se convirtieron en espacios de libre desarrollo de la identidad comunitaria, en donde sus habitantes eran poco o menos molestados:

Recordemos que en 1291 y 1298 fueron los mismos judíos de Vilafranca del Penedès y de Montblanc quienes se procuraron el privilegio de cerrar con puertas la/s calle/s donde residían. Alegaron razones de seguridad personal, pero lo más probable es que quisieran observar estrictamente los preceptos rabínicos de la pureza ritual³⁵².

Algunas aljamas llegaron a acuerdos particulares con municipios y prelados eclesiásticos para ocupar barrios y calles apartadas. Todavía en 1351 los procuradores piden en Valladolid que se respeten:

Alo que me pedieron por merçed porque algunas aljamas delos judios delos mios rregnos han conpusiçion e abenenciã con algunas çibdades e villas e llugares del mio sennorio, con algunos prellados, en que tengan barrios e calles çiertas e apartadas en que moren; e que tenga por bien e mande que en los llugares e con las personas quelas dichas aljamas han auenenciã o conpusiçion enesta rrazon; queles ssea guardada³⁵³.

Quince años después aquellos mismos procuradores demandarán al rey el derribo de los muros que cercan las juderías y la recuperación (para los cristianos) de los castillos y fortalezas que moran los judíos y los mudéjares, a lo que Enrique de Trastámara puso objeciones³⁵⁴.

Es a partir del Ordenamiento de 1412 que se consolida por imperativo legal la formación de barrios apartados con cerca y con una sola puerta, dentro de los cuales judíos y mudéjares situarían sus plazas, templos y mercados, lugares de acceso vedado a las cristianas de toda condición, inclusive las meretrices. Así y todo, pese a que no cabe duda de que la ley se hizo a medida para perjudicarles, las aljamas la acataron de buen grado, a sabiendas de que, aunque segregacionista, las protegía frente a los desmanes de

³⁵² RIERA I SANS, J., «“Juderías y sinagogas” en Cataluña. Diez años después», en A. M.^a LÓPEZ ÁLVAREZ y R. IZQUIERDO BENITO (coords.), *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval, en memoria de José Luis Lacave Riaño: XI curso de cultura hispano judía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Universidad de Castilla La Mancha, Cuenca 2003, p. 241.

³⁵³ Cortes de Valladolid de 1351, tomado de *Cortes de los antiguos reinos...*, t. II, op. cit., p. 19.

³⁵⁴ § 3 del Ordenamiento de Burgos de 1367: «Que por quanto en algunas çibdades e villas e lugares de nuestros rregnos, que auian algunas fortalezas que tienen algunos judios e moros, de que nos ha venido e viene grand desseruïço, e que nos pedien por merçed quelas mandasemos tomar para nos e mandarlas dar a christianos de quien fiassemos e que guadassen nuestro seruïço, e quelas çercas delas juderias que estan entre ellos e algunas çibdades e villas e lugares segunt que está la de Toledo, e quelas mandassemos derribar, lo que está contra las dichas çibdades e villas e lugares porque son dapnossas.

» A esto respondemos que en aquellos lugares que nos entendieremos que nos non puede venir algund desseruïço, quelo madaremos assy fazer, e en los otros lugares que nos entendieremos que nos puede venir desseruïço por ello, non es rrazon delo fazer, ca se destruirian los judios» (*Cortes de los antiguos reinos...*, t. II, op. cit., pp. 146-147).

unas masas cada vez más radicalizadas e incontrolables. Cuestión ésta sobre la que se volverá más tarde³⁵⁵.

5. Régimen impositivo

Los lazos económicos entre los judíos y la Monarquía se articulaban principalmente por la vía de la fiscalidad. Durante siglos representó una fuente vital de ingresos, materializados en todo tipo de impuestos ordinarios y derramas o cuestiones reales extraordinarias.

Tanto en las Partidas como en la mayoría de los fueros, la legislación de Cortes y las ordenanzas locales apenas se menciona a los moros en asuntos relacionados con el Fisco. Parece como si éstos, siervos y enemigos de los cristianos a un mismo tiempo, no formasen parte del entramado financiero y comercial de aquella sociedad, aunque hoy sabemos que participaron económicamente en las necesidades públicas, que los reyes cristianos mantuvieron parte del sistema tributario andalusí, además de introducir nuevas cargas, y que en ocasiones cedían parcial o totalmente el beneficio de aquellos tributos a las haciendas municipales de los lugares en que los musulmanes vivían³⁵⁶.

Se ha afirmado en este sentido que «la falta de libertad física del árabe rural se puede comparar a la falta de libertad económico-social del judío urbano»³⁵⁷. Dicha opresión económica se traducía ineluctablemente en un régimen fiscal específico que sujetaba a los judíos a tributos más altos, llegando a duplicar la carga fiscal de los cristianos³⁵⁸.

Hay que decir, sin embargo, que no todos los judíos estaban sujetos al pago de tributos: estaban exentos los que recibían del rey carta de franquicia. Entre los judíos francos se pueden distinguir tres grupos: los “intelectuales” de la aljama (rabinos), exentos en razón de su oficio; los cortesanos; y las familias francas, vasallas de órdenes militares, como la del Hospital.

³⁵⁵ Vid. infra, cap. II, apartado 2.

³⁵⁶ CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., pp. 33 y ss.

³⁵⁷ RATCLIFFE, M., «Judíos y musulmanes en la jurisprudencia medieval española». *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 9/3 (1985), p. 429.

³⁵⁸ En 1332, una concordia suscrita entre el concejo y la aljama judía de Miranda de Ebro estatuyó que los judíos que se establecieran en adelante deberían contribuir como dos cristianos y tener dobladas cargas en todas las exacciones fiscales del concejo (CANTERA MONTENEGRO, E., *Las juderías de la diócesis de Calahorra en la Baja Edad Media*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1984, p. 631).

Durante la segunda mitad del s. XIV las aljamas protestaron con denuedo contra las prebendas de los judíos cortesanos y consiguieron que muchas fuesen revocadas. En el caso de las familias francas el problema era mucho más complejo, pues en virtud de disposiciones antiquísimas estas familias quedaban al margen de la jurisdicción del rey y de la aljama.

En definitiva, podemos afirmar que a excepción de las familias francas, las mujeres y los niños, las cargas hacendísticas de las aljamas se repartían entre los cabeza de familia, llamados por ello «pecheros».

Dejando a un lado los impuestos indirectos, los cuales sufragaban lo mismo que los cristianos, en la Castilla del s. XIII las comunidades hebraicas pagaban a la Corona, además de la «capitación», «pecho» o «cabeza de pecho»³⁵⁹, las «tercias» y otras exacciones (servicios ordinarios, derechos de protección, etc.).

Aunque en teoría tenían que tributar en exclusiva a su rey y supremo señor, bien directamente³⁶⁰ o, indirectamente, a las ciudades de realengo³⁶¹, en la práctica les vemos contribuyendo a las arcas municipales -derechos de uso y explotación de servicios públicos³⁶², pastos o «herbages»³⁶³, peajes³⁶⁴, portazgos³⁶⁵ y montazgos³⁶⁶ y una tasa

³⁵⁹ «Capitación que las minorías étnico-religiosas, judíos y mudéjares, pagaban anualmente a la Corona, como reconocimiento del señorío real y a cambio de la especial protección que el monarca les dispensaba» (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. y MONTES ROMERO-CAMACHO, I., «Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV): aproximación al estado de la cuestión y propuesta de un modelo teórico». *Revista d'Història Medieval*, 12. *Los mudéjares valencianos y peninsulares* [2001-2002], p. 60). Los obligados a satisfacerlo recibían el calificativo de «pecheros» o labradores.

³⁶⁰ Desde fines del s. XII en adelante ya no pagan directamente al oficial real, sino por medio de los oficiales del municipio (BAER, Y. F., *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit., p. 97).

³⁶¹ «Así, por ejemplo, en 1253 ordenó a los judíos de la ciudad [Badajoz] que pagasen las oncenas lo que implícitamente venía confirmar la condición realenga de la ciudad, ya que al ser los judíos de cualquier lugar súbditos directos del rey únicamente a éste habían de pagar impuestos; al tener que hacerlo a la ciudad de Badajoz era tanto como decir que Badajoz era del rey» (DOMENÉ, D., «Fueros y privilegios del Badajoz medieval». *Revista de Estudios Extremeños* 65/1 [2009], p. 119).

³⁶² El fuero del Hospital del Emperador de Burgos, datado en 1085 y confirmado por Alfonso VII en 1157, impone a los judíos de la ciudad el pago de dos sólidos y un denario diarios para el sostenimiento de la alberguería: [2] «Etiam praedicto hospitali ut accipiat quotidie ab ipsis judaeis de Burgos duos solidos et unum denarium (...)» (MARTÍNEZ DíEZ, G., *Fueros locales en el territorio de la provincia de Burgos*, op. cit., p. 124).

³⁶³ LLORENTE lo define como «contribución sobre la hierba de los montes, prados y dehesas reales, públicas, comunes, concejiles y baldías» (*Noticias históricas de las tres provincias vascongadas*, t. II, op. cit., p. 159).

³⁶⁴ El peaje gravaba el uso y disfrute de los caminos públicos, para la conservación de éstos.

³⁶⁵ Impuesto indirecto sobre las ventas, grava la circulación de mercancías y las transacciones realizadas en los mercados, recaudándose en su puerta. Igualmente fue conocido con la voz «portaticum» y con la voz árabe «alcabala». Los §§ 314 y 315 del fuero de Ledesma estatuyen, no obstante, tres hechos impondibles diferentes: cruzar la villa con el cadáver de un judío traído de fuera; 2) ir a Ledesma a mercadear o atravesar su término municipal con ese fin (lo satisfacen los forasteros); y 3) llevar nueva esposa a la villa (*Fueros leoneses...*, vol. I, op. cit., p. 271).

sobre los bienes inmuebles, «como si fueran vecinos»-, del señor de la villa³⁶⁷ y también de la Iglesia: diezmos³⁶⁸, primicias³⁶⁹ y otros impuestos, con base en el Concilio de Gerona, de 1068.

En Navarra, la contribución especial de los judíos, la «pecha», se calculaba en función de la demografía de cada una de las cinco aljamas que tributaban a la Corona, a saber, las de Pamplona-Monreal, Tudela, Estella, Viana y Funes³⁷⁰. Los tributos comunes (fornajes, viñas, tiendas y lezdas) se tasaban en una cantidad fija. Los judíos ricos y los no avencidados pagaban, aparte de los anteriores, otros impuestos.

En Aragón, único lugar donde se dieron las «franquicias fiscales familiares», los judíos pagaban ellos solos, según un padrón de 1294, el 22 por ciento del total de los impuestos directos de la Corona. Concretamente en el reino de Aragón, a la pluralidad de Haciendas (Corona, concejos y diócesis) se sumaba el propio reino, al que pagaban el «fogaje».

Tan cuantiosos eran los gravámenes que para preservar las rentas derivadas de aquellos y frenar el flujo migratorio hacia otros reinos, la Corona intervenía las transmisiones de derechos de propiedad de bienes inmuebles y raíces judíos a manos cristianas, en su condición de vasallos directos del soberano. Así, el § 274 de los Fueros

³⁶⁶ Contribución indirecta sobre la hierba, madera y leña de los montes. Algunas veces se relaciona con el tránsito de ganados a través de un determinado lugar o con el pasto de ganados en los montes. Igualmente fue conocido con la voz «montaticum».

³⁶⁷ El fuero de Sahagún exige a los judíos el pago al abad del monasterio de 18 dineros «por razon del cienso», además de 100 mrs. anuales «por iantar, et por todo servicio» (*Colección de fueros municipales y cartas pueblas...*, t. I, op. cit., p. 319).

³⁶⁸ Gravamen eclesiástico o laico, pagándose este último con ocasión de correduras de ganados, liberación de cautivos, ganancias de ferias, etc. El papa Inocencio III, por bula firmada en 1207, obligó a los judíos de la diócesis de Toledo a pagar con efectos retroactivos el diezmo correspondiente de todas sus heredades (*possessiones*), compradas o adquiridas por cualquier concepto (*aliquo jure*) a los cristianos, basándose tal disposición en que antes de pasar a manos de judíos los citados bienes devengaban su impuesto que de otro modo dejaría de percibirse (AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Historia social, política y religiosa...*, op. cit., p. 553). En Aragón, el § 5 de los Fueros de Aragón obliga a judíos y mudéjares a subrogarse en la obligación de pagar el diezmo por los terrenos y heredades de su posesión y que «foron de cristianos en algùn tiempo que omne se pueda acordar» (*Los Fueros de Aragón. Según el manuscrito 458...*, op. cit., p. 11). En Navarra, ante la pertinaz negativa de la aljama de Tudela a tributar diezmos a la catedral, el papa Inocencio IV se vio forzado a intervenir, por bula otorgada en 1252, instando a las autoridades eclesiásticas a no desatender la tributación de los judíos respecto a los animales, tierras y propiedades adquiridas a cristianos. El Fuero General (lib. III, tít. II, cap. IV) declara no sujetas al impuesto las heredades que nunca estuvieron en manos cristianas (*Fuero General de Navarra*, op. cit., p. 39).

³⁶⁹ BAER aporta un documento que da noticia del compromiso adquirido por la aljama de Haro, a través de su rabino, Yom Tob, de pagar a la Iglesia las primicias de las tierras situadas en el término que se llama «de los judíos» (*Die Juden im christlichen Spanien*, t. II. *Kastilien. Inquisitionakten*, Akademie Verlag, Berlin 1936, doc. 313).

³⁷⁰ Un baile cristiano de los judíos se encargaba de recaudar las pechas que los judíos daban al rey, salvo en tiempos del rey Carlos III (hacia 1390), en los que la recaudación correspondía al rabí mayor.

de Aragón establece que ni judíos ni moros pueden vender tierras a cristianos sin autorización expresa del rey y siempre previo pago de la tercera parte de su valor a la Corona. Por el contrario, ni el permiso ni la imposición extraordinaria se aplican a la compra, donación o empeño que se hace entre judíos o moros:

Jvdio o moro non puede uender a cristiano hereditat, ni possession que aya, sin consentimiento del rey o de so bayle, e si la uendiere, el rey o so bayle por nomne del rey deue auer la tercera part e demandar la segunt fuero. E si por auentura uendiere so hereditat o so possession moro a moro o iudio a iudio, non deue demandar consentimiento al rey ni a so bayle, ni el rey ni so bayle non pueden demandar nenguna cosa del precio d'aquella uéndida, por que romaneçe aquella hereditat d'aquel mismo dreito que dante era³⁷¹.

La norma tiene un claro precedente en el fuero romanceado de Jaca:

§ 169. Si algun iudeu o sarrayn uendra algunas hereditatz a crestian, aquella uenda deu esser feita del baylle del rey que deu fermar la carta de la uenda τ pendre a obs del rey la tercera part del prez per quant fo uendut aquella hereditat. Pero si hereditat alguna uendra iudeu a iudeu, o sarrayn a sarrayn, qui en aquella conuinença medexa es ab lo rey, que es lo uendendor, lo rey o l baylle no poden demandar alguna cosa per raçon d'aquella uenda³⁷².

En la misma dirección, Carlos II de Navarra establece una imposición extraordinaria del 25 por ciento del importe de los bienes adquiridos, a pagar por el nuevo propietario³⁷³.

En otras ocasiones eran las propias aljamas las que instaban a sus miembros, so pena de multa y excomunión, a no transferir tierras y heredades a los cristianos.

De otra parte, las aljamas tenían que hacer frente a otras contribuciones fiscales que, si bien por su carácter extraordinario no eran “fijas”, resultaban igualmente ineludibles. Las principales partidas eran las siguientes:

1. *Subsidia* debidos al rey o a la familia real. Fueron una auténtica sangría para las aljamas y en parte causa del empobrecimiento de muchas de ellas. Con ellos financiaban contingencias tan dispares y pintorescas como las bodas de las infantas, las coronaciones o la comida de los leones que el rey de Aragón guardaba en sus palacios de Zaragoza, Barcelona o Valencia. También campañas bélicas, como sucedió en la Corona de Aragón, primero contra los musulmanes, en la toma de Algeciras; después en

³⁷¹ *Los Fueros de Aragón. Según el manuscrito 458...*, op. cit., pp. 162 y 163.

³⁷² MOLHO, M., *El Fuero de Jaca*, op. cit., p. 103. La referencia corresponde al código A1, siguiendo la clasificación del autor.

³⁷³ CARRASCO PÉREZ, J., «Bienes raíces de judíos en Tudela y su merindad (1348-1381)», en *Proceedings of the Ninth world congress of Jewish studies (Jerusalem, 4-12.8 1985)*, vol. 2, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1986, pp. 97-98.

la conquista del reino de Mallorca, en la anexión del Rosellón y en la lucha contra Génova. La aportación de los judíos aragoneses a la guerra contra el rey de Castilla (1356-1375) fue asimismo considerable. Fueron asimismo cuantiosas las contribuciones extraordinarias que las aljamas de judíos y mudéjares efectuaron desde 1482 con el fin de hacer frente a los gastos ocasionados por las campañas de la ofensiva final contra el emirato nazarí de Granada, denominados «castellanos de oro»³⁷⁴.

2. *Subsidia* solicitados por las Cortes con autorización del rey. La justificación en estos casos era que las aljamas formaban parte integrante del reino. No sólo contribuían los prohombres, médicos y magnates financieros, sino también los pecheros y los francos.

3. Sanciones pecuniarias. Como la que sobrevino con motivo de la crisis que se abrió en Castilla a la muerte del infante heredero don Fernando de la Cerda (1275), resuelta finalmente con el reconocimiento del infante don Sancho como heredero con el nombre de Sancho IV. Esta decisión, hecha pública por Alfonso X en las Cortes reunidas en Segovia en julio de 1278, provocó la huida a Aragón de la reina doña Violante, acompañada de la viuda y de los hijos del difunto. La reina regresaría a Castilla a mediados de 1279. Las deudas que contrajo durante su estancia en Aragón fueron socorridas, por orden del infante don Sancho, por el almojarife mayor del rey, el judío don Zag («Çag») de la Maleha, pagadas directamente de la partida consignada en los presupuestos reales para el sufragio de los gastos del asedio de Algeciras. Dicho asedio concluyó con un atronador desastre, debido en parte a la falta de víveres y de dinero. El rey, informado de lo sucedido, evitó un enfrentamiento con su hijo, pero descargó toda su ira contra el almojarife, haciéndole pagar con su vida el no haberle consultado.

La caída de don Zag trajo consigo la de las aljamas castellanas en general, y toledana en particular. El monarca, consciente de que su impopularidad se debía tanto a la excesiva presión fiscal a que estaba sometiendo a sus súbditos como a la protección que hasta entonces había dispensado a los judíos, decidió sacar provecho de la situación castigando a la comunidad judía y obligándola a pagar un tributo extraordinario que le

³⁷⁴ «Entre los mudéjares siguió percibiéndose una vez conquistada Granada, en 1492, y hasta su desaparición en 1502. Desde 1495, cada pecho a pagar por esta comunidad se evaluó en dos castellanos» (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. y MONTES ROMERO-CAMACHO, I., «Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV)...», op. cit., p. 71).

permitiese aliviar la desesperante situación financiera. Como primera medida, a principios de 1281 mandó apresar a todos los judíos del reino. Algunos arrendadores fueron ejecutados, otros encarcelados. La excarcelación sólo llegó tras el compromiso de las aljamas de abonar al fisco la cantidad de 12.000 mrs. mensuales, que al año sumaban 4.380.000, cifra que equivalía al doble de lo que los judíos solían pagar a la Corona.

4. Canon por obras o servicios de protección civil. Como es sabido, desde tiempo inmemorial la aversión popular contra los judíos se manifestaba especialmente en los días de Semana Santa, razón por la cual las aljamas solían destinar una cantidad anual fija para garantizarse la protección durante la misma³⁷⁵, y de forma más esporádica cada vez que se hacía correr el rumor de que los judíos de determinada comunidad habían profanado alguna imagen o lugar santo o cometido alguna fechoría escandalosa.

5. Gastos de prestigio y representación. Las Partidas determinan la cantidad a satisfacer por el desempeño de cargos o puestos de representación: 5 mrs. el recogedor de deudas; 200 el rabino; 100 el almojarife en una ciudad grande ó 50 en una pequeña; 100 el adelantado en una posesión grande ó 30 en una aljama.

6. Relaciones de Derecho público material y formal

1.- Desde finales del s. XIII los judíos no pueden desempeñar cargos de gobierno y jurisdicción que les confieran autoridad sobre los cristianos³⁷⁶. Los precedentes históricos de esta norma se remontan a la legislación imperial, específicamente el Código Teodosiano y algunas leyes reunidas posteriormente en el *Corpus Juris civilis* (§ 1.9.19) y las *Novellae* de Justiniano I (Novela 45). El Derecho canónico la revalidó

³⁷⁵ Así se desprende de lo acontecido en 1350 en Jaca (ACA, reg. 561, fols. 8v-9). GERARD MESSADIÉ da noticia de que, pese a que la Corona de Aragón hizo nombrar una guardia civil para proteger a los judíos durante la Semana Santa, en 1473 los de Castellón se negaron a pagarla porque ella misma los había lapidado (*Historia del antisemitismo*, op. cit., p. 146). Respecto de la cantidad dedicada anualmente con esa finalidad BAER, Y. F., *Die Juden im christlichen Spanien*, t. I. *Aragonien und Navarra*, Akademie Verlag, Berlin 1929, doc. 342.

³⁷⁶ Ley 3.ª, tít. XXIV de la séptima Partida: «(...) E los emperadores que fueron antiguamente señores de todo el mundo tuvieron por bien e por derecho que por la traición que hicieron en matar su Señor que perdiesen por ello todas las honras e los privilegios que tenían, de manera que ningún judío nunca hubiese jamás lugar honrado ni oficio público con que pudiese apremiar a ningún cristiano en ninguna manera» (ALFONSO X, rey de castilla, *Las Siete Partidas*..., op. cit., p. 961).

de forma más bien vaga en el c. 26 del III Concilio de Letrán (1179) y, más explícitamente, en el IV Concilio (1215). Su c. 69, refrendado en los §§ V, VI y XVI de las Decretales de Gregorio IX, dice:

Prohibitentes ne judei publicis officiis preferentur, quoniam sub tali pretextu christianis plurimum sunt infesti³⁷⁷.

El fuero de Toledo, restablecido para la ciudad y su comarca en tiempos de Alfonso VII, extiende la prohibición a los conversos recientes:

Per sactorum patrum obedire, et implore precepta jussit, amplificet Deus regmun ipsius ut nullus judeus, nullus nuper renatus habeat mandamentum super nullum christianum in Toletu, nec in suo territorio³⁷⁸.

El de Córdoba, dado por Fernando III en 1241, introduce una salvedad, el oficio de almojarife:

Mando etiam et concedo pro foro quod quicumque de alia lege fuit vel suspectus fuerit de heresi vel expulsus de Ordine vel fuerit publice excommunicatus nunquam sit in aliquo portello (...). Item ut sanctorum patrum precepta impleantur quibus obedire volumus et debemus. iubeo ut nullus iudeus vel nuperrenatus habeat mandamentum super ullum xristianum in Corduba nec in suo termino nisi esset Almonxifus meus³⁷⁹.

La prohibición afectaba en algunos municipios al ejercicio de oficios públicos como los de portazgo³⁸⁰ y merino³⁸¹ en Cuenca, y los de *alcayat* o alcaide y merino en Úbeda, para cuyos cargos no podían ser nombrados vecinos de la villa.

[Fuero de Cuenca, 7 y 8, cap. I] Vezino de Cuenca non sea portadgero, nin merino, nin judio otrosí (...)³⁸².

³⁷⁷ Tomado de ROMANO VENTURA, D., «Cortesianos judíos en la Corona de Aragón», en id., *De historia judía hispánica*, Universitat de Barcelona, Barcelona 1991, p. 401.

³⁷⁸ ORTÍ BELMONTE, M. A., «El fuero de Córdoba y las clases sociales en la ciudad. Mudéjares y judíos en la Edad Media». *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 70 (1954), p. 62. Sobre los fueros toledanos GARCÍA-GALLO DE DIEGO, A., «Los fueros de Toledo». *AHDE*, 45 (1975), pp. 341-488.

³⁷⁹ Ibid., pp. 68-70. La ley 25.^a, tít. IX, segunda Partida ofrece la siguiente definición: «almojarife es palabra de arábigo que quiere tanto decir como oficial que ha a recaudar los derechos de la tierra por el rey, que se dan por razón de portazgo, e de diezmo, e de censo de tiendas» (ALFONSO X, rey de Castilla, *Las siete Partidas*..., op. cit., p. 225). Interesantes datos de la actuación de almojarifes judíos en el reino de Jaén en CORONAS TEJADA, L., *Judíos y judeoconversos en el reino de Jaén*, Universidad de Jaén, Jaén 2003, pp. 41 y ss.

³⁸⁰ Encargado de cobrar el portazgo, tributo exigido por la entrada o paso por un camino o puerta.

³⁸¹ Era el merino el representante de la autoridad real en el municipio. La ley 23.^a, tít. IX, segunda Partida lo define como «nombre antiguo de España que quiere tanto decir como hombre que ha mayoría para hacer justicia sobre algún lugar señalado, así como villa o tierra» (ALFONSO X, rey de castilla, *Las Siete Partidas*..., op. cit., p. 224).

[Fuero de Úbeda, tít. IV] E non sea alcayde njn merino, judio, njn moro de Vbeda³⁸³.

Pese a que teóricamente tenían vedado el acceso al funcionariado ni podían gozar de la confianza real como cortesanos, no se nos oculta que estas leyes no siempre se aplicaron con rigidez. Dada la utilidad de sus servicios en la vida cotidiana y en la gestión del Estado, de un lado, y su colaboración en las tareas de repoblación, del otro, siguieron situándose cerca del monarca, influyendo sobre sus decisiones.

El desempeño, por parte de judíos, de cargos de responsabilidad en la cúpula del Estado, actuando a su vez como intermediarios entre el poder y la comunidad judía, fue una constante desde la invasión árabo-islámica de la Península. En al-Andalus vivieron el momento más álgido durante el califato y los reinos de taifas (ss. X y XI). En época de Abderramán III, destacaron dos figuras: Hasday ben Saprut, médico del rey y diplomático, protector de los suyos y gran impulsor de la cultura judaica, y Yacob ben Yo. También sobresalieron ben Nagrela y el cordobés Samuel ha-Nagid, quien alcanzó la dignidad de visir (gobernador) en la corte zirí de Granada, primero con Habús, después con Badis³⁸⁴.

La figura del funcionario cortesano judío, única en Europa, se transfirió de la España islámica a la cristiana. En los reinos cristianos encontramos frecuentemente a hebreos, rabinos por lo general, que intervienen en los negocios públicos de un modo directo, llegando algunos hasta ser «aconsejadores» de los príncipes. Samuel ha-Leví fue tesorero de Pedro I el Cruel y Abraham Senior (o Seneor) contador mayor de Castilla, pero hubo otros antes.

A comienzos del s. XI encontramos judíos en la Corte de Sancho III el Mayor de Navarra. También los hubo en la de Castilla. Recién conquistada Toledo, Alfonso VI les confió un papel importante en la administración del Estado, lo que le valió una fuerte

³⁸² *Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 4. Fuero de Alcaraz, § 20, lib. I y fuero de Alarcón, tít. 16 (*Les Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 91).

³⁸³ *Fuero de Úbeda*, op. cit., p. 257.

³⁸⁴ Como es bien sabido, las autoridades arabo-islámicas concedieron a los judíos, lo mismo que a la minoría mozárabe, el rango de protegidos tributarios (*dimmies*). En los ss. VIII y IX emigraron a al-Andalus judíos del norte de África y su presencia llegó a ser numerosa en muchas ciudades, como Granada, Córdoba y, sobre todo, Lucena, calificada de «ciudad judía». Los judíos se fueron arabizando culturalmente en el transcurso de estos primeros siglos de dominación musulmana, pudiendo practicar libremente su religión, a cambio del pago de impuestos específicos. Sus relaciones con el poder central se canalizaban a través de un jefe (*nasi*) designado por cada comunidad, el equivalente al *comes* de los mozárabes.

reprimenda de Su Santidad Gregorio VII³⁸⁵. Particularmente notable fue la posición que alcanzaron su físico, Yosef ha-Nasi Ferruziel («ben Ferruziel»), llamado en romance *Cidellus*, y su sobrino, Salomón Ferruziel, asesinado a temprana edad en misión diplomática³⁸⁶. Entre los nobles cortesanos que estuvieron al servicio de Alfonso VII destaca Yehuda ben Ezra, almojarife de la Orden de Calatrava. En la Corte de Alfonso VIII sobresalen Yosef ibn Shoshan, almojarife mayor, miembro de una influyente familia toledana que daría lugar a toda una saga de funcionarios, Abraham Alfekhar, consejero y embajador del mismo rey en la Corte almohade y Todros Abulafia. El rey Sabio también se rodeó de funcionarios judíos, algunos especialmente importantes, como el infortunado Zag de la Maleha y el físico-astrólogo Yehuda ben Moisés ha-Cohen. Bajo el reinado de Sancho IV despuntó sobre todos Abraham Barchilón y el almojarife de María de Molina, Abraham ibn Shoshan.

Comentario aparte merece Yahya ben David de Monzón. Prestó servicio a Alfonso II de Aragón, hijo de Ramón Berenguer IV. BAER lo identifica como el primer judío que porta en los documentos el título de baile³⁸⁷:

Su firma (...) aparece en documentos que tratan de impuestos y otros asuntos fiscales, en cartas de exención de tasas y en escrituras de fundación de nuevas poblaciones cristianas; también aparece probando compraventas y arrendamientos de tierras. Asimismo se halla su firma en el documento oficial que fija los límites de Lérida bajo gobierno musulmán. De todo lo dicho se deduce que este judío desempeñó una importante función en el reparto del territorio conquistado³⁸⁸.

En el s. XIII algunos judíos siguieron disfrutando de la confianza real. Incluso más, puesto que, a pesar de la presión antijudía de la Iglesia, los reinados de Alfonso X

³⁸⁵ La carta papal, fechada en 1081, puede consultarse en BAER, Y. F., *Die Juden...*, t. I., op. cit., doc. 20.

³⁸⁶ Según BAER, la única evidencia documental de aquella época de un judío alto funcionario en la Corte castellana es un documento firmado por el propio ben Ferruziel («Citiello iudeo»), que confirma un privilegio de inmunidad otorgado por la reina doña Urraca en junio de 1110, un año después de la muerte de Alfonso VI (*Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit., p. 50). Numerosas referencias a ben Ferruziel y a su sobrino en ROTH, N., «New Light on the Jews of Mozarabic Toledo». *AJS Review*, 11 (1986), pp. 205-208.

³⁸⁷ Oficial del rey. Ejerce su actividad en el ámbito local, comarcal o también como bailes generales en Aragón, en Cataluña y en el reino de Valencia. No debemos confundir su figura con la del tesorero o administrador del Patrimonio real, ausente hasta bien entrado el s. XIII. Es el caso del catalán Jucef Ravaya, tesorero *de facto* pero no *de iure* en tiempos de Pedro III de Aragón. El baile asumía todos los asuntos relacionados con los judíos, como eran los temas económicos, la concesión de salvoconductos, la licencia de armas, el juramento de fidelidad al rey y, sobre todo, los asuntos jurídicos, desde la jurisdicción penal a los pleitos mixtos pasando por las causas sucesorias. Sobre la función judicial del baile KLÜPFEL, L., «El règim de la Confederació catalano-aragonesa a finals del segle XIII». *Revista Jurídica de Catalunya*, 35 (1929), pp. 34-40, 195-226 y 289-327; y 36 (1930), pp. 18-37 y 97-135.

³⁸⁸ BAER, Y. F., *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit., p. 56.

y de Jaime I han ganado fama como «los de mayor actividad pública de los judíos»³⁸⁹. Fernando III, tras conquistar Córdoba en 1236, nombró oficial de la ciudad a Yehuda Abravanel. En el reino de Valencia, bajo los reinados de Jaime I y primera parte del de Pedro III, los judíos vivieron su época dorada como funcionarios reales; obtuvieron los más variados bienes en los repartimientos de los territorios conquistados y algunos incluso actuaron como repartidores y repobladores al servicio de la Corona.

En este período llegaron a los más altos cargos de la maquinaria hacendística. En Castilla había judíos en todos los niveles del aparato financiero central, desde tesoreros o almojarifes a contadores mayores. En la Corona de Aragón participaron en la venta de las rentas reales y en la recaudación del bovaje o en el arriendo de las bailías.

Partiendo de los hallazgos de BAER y KLÜPFEL, ROMANO VENTURA ha resumido en cinco los peldaños del ascenso social de los funcionarios judíos (dicho sea de paso, no muy diferentes de los que seguían los cristianos): 1) prestaban dinero al monarca; 2) obtenían los ingresos de las rentas reales como garantía de las cantidades prestadas; 3) “compraban” las rentas; 4) se hacían nombrar a sí mismos bailes o tesoreros para garantizar el cobro de los ingresos; hasta que por fin 5) se convertían, como punto y final de un proceso natural de maduración, en cortesanos del rey.

En definitiva, y según ROMANO, «en la Corona de Castilla al igual que en los reinos de Navarra y de Portugal hubo funcionarios judíos hasta el momento mismo de la expulsión (...), mientras que en la Corona de Aragón los judíos que desempeñaban cargos de funcionario desaparecieron después de 1283-1284»³⁹⁰. En esos años Pedro III solucionó los problemas surgidos en el interior de sus reinos ante las necesidades económicas que provocó la conquista de Sicilia, concediendo la formación de la Unión Aragonesa y prestando juramento al Privilegio General, que defendía las prerrogativas de la nobleza. A resultas de él fue prohibido a los judíos el desempeño de funciones públicas, si bien el declive de los cortesanos no se entiende fuera del contexto de la

³⁸⁹ HINOJOSA MONTALVO, J. R., «Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión», op. cit., p. 27.

³⁹⁰ ROMANO VENTURA, D., «Cortesanos judíos en la Corona de Aragón», en id., *De historia judía hispánica*, Universitat de Barcelona, Barcelona 1991, pp. 403 y ss. La cita a BAER va referida a su *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit. Sobre la época de máximo esplendor de los judíos aragoneses en la administración del Estado ROMANO VENTURA, D., *Judíos al servicio de Pedro el Grande de Aragón (1276-1285)*, CSIC Institución “Milá y Fontanals”-Universidad de Barcelona, Barcelona 1983; SCHNEIDMAN, J. L., «Jews as royal bailiffs in thirteenth century Aragon». *Historia Judaica*, 19 (1957), pp. 55-66; id., «Jews in the royal administration of thirteenth Aragon». *Historia Judaica*, 21 (1959), pp. 37-52.

consolidación de la estructura político-institucional de los Estados cristianos y su cambio paulatino de comportamiento y formas de vida, más propio de gentiles que de su propio pueblo, lo que en ocasiones les granjeó la enemistad de sus correligionarios.

Así y todo, sabemos que Pedro IV el Ceremonioso se hacía acompañar en sus viajes del físico personal de su padre, Alazar Abenardut, miembro de una afamada dinastía de médicos hebreos, y que contó con los servicios de algunos más adscritos a la Casa real: el cirujano Yuné (Junez) Trigo, clavario de la aljama de Zaragoza; el físico Salomón Caravita; Azarías ben Jacob (ibn Jacob o Avenjacob), físico, intermediario, diplomático, financiero y juez supremo de los judíos del reino; y el mallorquí Yehuda o León Mosconi, físico-astrólogo.

En cuanto a Castilla, las Cortes de Valladolid de 1295 decretaron que los judíos fueran excluidos del cargo de oficial de la Casa real³⁹¹. Las de Burgos, de 1301, los apartaron de los puestos de arrendador y recaudador³⁹². Desde los tiempos de Enrique II son raros los casos de judíos ejerciendo como tesoreros reales, recaudadores de impuestos o contadores. Pese a las prohibiciones, los vemos ejercer de arrendadores de rentas reales, eclesiásticas³⁹³ o señoriales, aunque en menor número que en tiempos pasados. Entre 1439 y 1469 contamos 72 arrendadores judíos sobre un total de unos 500 repertoriados, es decir, 15 por ciento del conjunto, capaz de acaparar los diezmos de la mar de Castilla y el servicio y montazgo y las salinas de Atienza: en total, la cuarta parte de lo recaudado. El resto de contribuciones quedaban en manos de conversos y cristianos viejos, aunque a veces intervinieran los judíos como subarrendadores. La situación apenas cambió nada durante el reinado de los Reyes Católicos. Hacia 1480, solamente unos centenares de judíos seguían desempeñando oficios públicos.

³⁹¹ «4. Otrosi tenemos por bien quelos oficiales de nuestra casa sean omes bonos delas uillas de nuestros rregnos assi como era en tiempo del Rey don Alffonso que vencio la batalla de Vbeda, e en tiempo del Rey don Alffonso que vencio la batalla de Merida, e del Rey don Fernando; et que non ande y iudio» (*Cortes de los antiguos reinos...*, t. I, op. cit., p. 131).

³⁹² «16. Otrosi prometo que daqui adelante que no arrente los sseruiçios, nin sean dellos cogedores nin rrecabdadores nin pesquiridores, caualleros nin clerigos nin judios» (ibid., p. 149).

³⁹³ Refiriéndose a la convulsa Toledo del s. XIV, VALDEÓN BARUQUE ofrece datos que prueban que instituciones eclesiásticas «como el monasterio femenino de San Clemente o el mismísimo cabildo catedralicio, acudían con frecuencia a los judíos para el arrendamiento de diversas rentas», y aclara que «ni siquiera los sucesos acaecidos en Toledo desde mediados del siglo XIV, que incidieron negativamente en su aljama judaica, impidieron la presencia de hebreos en el arrendamiento de rentas» de estos institutos («Sociedad y antijudaísmo en la Castilla del siglo XIV», en C. BARROS [ed.], *Xudeus e conversos na historia...*, t. II, op. cit., p. 31).

Sea como fuere, antes y después del s. XIII y salvo contadísimas excepciones, los cortesanos judíos no tuvieron voz ni voto en los foros donde se tomaban las decisiones verdaderamente importantes: no estaban presentes en las Cortes ni en los concejos locales, y aunque a veces intervenían en el gobierno administrativo y la administración personal del soberano, ni tan siquiera gozaban del derecho a quejarse en defensa de intereses personales o comunitarios.

2.- De otra parte, aunque los judíos llegaron a gozar de amplias prerrogativas en materia de Derecho procesal, en puridad, la inmunidad judicial de que disfrutaban no era más que una parte de los privilegios que los soberanos concedieron a los núcleos urbanos situados bajo su autoridad. ¿Qué entendemos por inmunidad? Básicamente dos cosas: 1) autonomía judicial para los asuntos internos de las aljamas, esto es, los judíos (y también los musulmanes) eran juzgados según la ley de cada uno, por lo que disponían de su propio fuero, según veremos más adelante; y 2) reconocimiento de una jurisdicción especial para juzgar pleitos entre miembros de comunidades distintas, esto es, entre judíos y cristianos (pleitos mixtos). Así se expresa en el fuero de Madrid:

El iudize non tradit uocem nisi per homines de sua casa aut de homines de palazio uel de moros uel de iudeos que pertinent ad regem³⁹⁴.

Obviamente, la inmunidad no atribuye plenitud jurisdiccional más que en ciertos estratos del procedimiento, necesarios en orden a asegurar los principios de igualdad de partes y tutela judicial efectiva, tanto en la esfera civil como criminal: composición mixta de los tribunales, atribución de capacidad para el ejercicio de acciones reales y personales de contenido económico, mecanismos procesales de defensa en procesos criminales (denuestos, lesiones, homicidios), etc.:

Defendemos que (...) nin judio, nin moro, nin hereje (...) non pueda acusar a otro ninguno sobre cosa ninguna; pero si alguno les ficiere alguna cosa desaguizada a ellos, o a otre por que ayan derecho de lo demandar, por tal fecho puedanlo acusar si quisieren³⁹⁵.

Así y todo, hay que interpretar estos “privilegios” en el sentido que apunta BAER de que «a pesar de la sensación de comunidad de intereses que unió a veces a las diferentes congregaciones religiosas, la igualdad de derechos se refería

³⁹⁴ *Fuero de Madrid y de los derechos locales castellanos*, Artes Gráficas Municipales, Madrid 1932, p. 45.

³⁹⁵ Ley 2.^a, tít. 20, lib. IV del Fuero Real (ALFONSO X, rey de Castilla, *Fuero Real...*, op. cit., pp. 152-153.)

fundamentalmente a las comunidades en general y no a los individuos en particular»³⁹⁶. Huelga decir que los judíos jamás tuvieron jurisdicción sobre los cristianos.

Fueros de la Extremadura leonesa, como los de Coria y Cáceres³⁹⁷, restringen la capacidad procesal de los judíos, que no pueden mantener «su voz ni ajena», es decir, denunciar ante los tribunales por sí mismos o en representación de otro litigante, como voceros o abogados, salvo pago de «I maravedi, medio al que tien con elle la voz e el medio a los alcaldes»³⁹⁸. Tampoco el Fuero Real les autoriza a denunciar ante los tribunales de justicia, aunque con excepciones. Llama la atención la amplitud del listado de sujetos a prohibición, que aquí no reproducimos completa:

Ley 2.^a, tít. 20, lib. IV: Defendemos que ninguna muger nin ome sin hedat complida, nin alcalde, nin meryno, nin otro ninguno que tenga oficio de justicia, mientras que el oficio tovierén, nin ome que sea echado de la villa o de la tierra, mientras que fuer echado, nin ome que tomó aver por acusar a otro, o por non acusar, nin judio, nin moro, nin herege, (...), non puedan acusar a otro ninguno sobre cosa ninguna; pero si alguno les ficiere alguna cosa desaguizada a ellos, o a otre por que ayan derecho de lo demandar, por tal fecho puedanlo acusar si quisieren. Otrosi queremos que todos estos sobredichos puedan acusar a otre cosa que sea contra rey, o contra su sennorio, o contra sus derechos, o contra la fe de santa yglesia, fuera ende el que non ha hedat, que non pueda acusar en ninguna manera³⁹⁹.

Por el contrario, los fueros de Salamanca y Ledesma disponen que tanto judíos como moros son libres de dar su representación para «abarayar [pleitear] aquien quílieren»⁴⁰⁰.

Las leyes incorporan garantías específicas de salvaguarda del principio de igualdad procesal. Hallamos un claro ejemplo de ello en las Partidas, cuando declara inhábil el sábado a efectos de emplazamientos a juicio, detenciones, etc.:

E por esto mandamos que ningún juzgador no apremie, ni constriña a los judíos en el día del sábado para traerlos a juicio por razón de deudas, ni los prendan, ni les hagan otro agravio ninguno en tal día. (...) E el emplazamiento que les hiciesen para en tal día, no son tenidos los

³⁹⁶ *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit., p. 94.

³⁹⁷ De todos es conocido que nuestros fueros municipales pueden agruparse en familias de fueros con estrecho parentesco. A una de estas familias pertenecen los concedidos por Alfonso IX de León, especialmente en la región sur de los territorios de su reino, hoy portugueses en su mayoría. Los de Coria, Cáceres y Usagre se cuentan entre ellos.

³⁹⁸ Fuero de Coria, § 219 (*El Fuero de Coria...*, op. cit., p. 67). El § 220 del fuero cacerense eleva la suma a cuatro mrs.: «nullus iudeus non teniat uocem suam nec alienam. Sin autem, pectet III morabetis alcaldibus» (LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., pp. LVIII y 287). Los «voceros», como se les llamaba, eran libremente elegidos por los contendientes a los que apoderaban. Al principio llevaban conjuntamente la defensa y la representación en la litis. Posteriormente, la representación en juicio se asignó a los «personeros».

³⁹⁹ ALFONSO X, rey de Castilla, *Fuero Real...*, op. cit., pp. 152-153.

⁴⁰⁰ Fuero de Salamanca, §§ 259 y fuero de Ledesma, 176 (*Fueros leoneses...*, vol. I, op. cit., pp. 170 y 247).

judíos de responder. E, otrosí, sentencia que diesen contra ellos en tal día, mandamos que no valga (...) ⁴⁰¹.

El Fuero Real y los fueros de la familia Cuenca-Teruel extienden la prerrogativa a las festividades judías:

Et ninguno non sea osado de gelo toller nin de gelo contrallar, et ninguno non los costringa que vengan, nin que enbien a juicio en estos dias sobredichos [sábados y otras fiestas judaicas], nin les fagan preynnda, nin afincamiento ninguno porque fagan contra su ley: et otrosi ellos non puedan llamar a juycio a ninguno en estos dias ⁴⁰².

El cuaderno de Ledesma resulta en esto, quizá, más preciso que otros:

§ 393. Nullo omne non prinde aiudio njn su beftia endia fabado njn en fus pascuas (...). E non iure en fabado njn en fuas pascuas, njn entre en circo, njn iure per san Ioham babtista (...) ⁴⁰³.

Las vistas de los juicios mixtos no se celebraban en la sinagoga, lugar donde la aljama dirimía habitualmente sus disputas internas, sino en la puerta de la alcacería, del alcázar, de la alcazaba o en otros lugares públicos, como iglesias.

[Fuero de Teruel, § 552] Los plaços entre judíos et cristianos sean a la puerta de la alcaceria et non delán sinagoga ⁴⁰⁴.

[Fuero de Cuenca, § 15, cap. 29] Los plazos entre los judíos los xristianos sean ala puerta del alcazar non dela sinagoga ⁴⁰⁵.

Raramente, los fueros de Zorita de los Canes y de Alba de Tormes determinan que los «plazos» (emplazamientos) entre cristianos y judíos se lleven a cabo en la puerta de la sinagoga ⁴⁰⁶, en horario diurno, después de la misa matinal («missas dichas de las

⁴⁰¹ Ley 5.^a, tít. 24, séptima Partida (ALFONSO X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas*..., op. cit., p. 961).

⁴⁰² Ley 7.^a, tít. 2, lib. 4 (ALFONSO X, rey de Castilla, *Fuero Real*..., op. cit., pp. 119-120). Fuero de Cuenca, § 26, capítulo 29 (*Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 58); fuero de Béjar, § 882 (*Fuero de Béjar*, op. cit., p. 153); fuero de Zorita, § 600 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., pp. 277-278); fuero de Plasencia, § 347 (*Fuero de Plasencia*, op. cit., p. 81; con diferente numeración POSTIGO ALDEAMIL, M.^a J., «El Fuero de Plasencia (continuación)», op. cit., p. 171); fuero de Alcaraz, § 25, lib. XIII y fuero de Alarcón, tít. 584 (*Los fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 566). En Aragón, fuero de Albarracín (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín*..., op. cit., p. 177).

⁴⁰³ *Fueros leoneses*..., vol. I, op. cit., p. 285.

⁴⁰⁴ *El Fuero de Teruel*..., op. cit., p. 315. Vid. también fuero de Albarracín (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín*..., op. cit., p. 176).

⁴⁰⁵ *Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 57. Vid. también fuero de Béjar, § 871 (*Fuero de Béjar*, op. cit., p. 152); fuero de Plasencia, § 338, ley 7.^a (*Fuero de Plasencia*, op. cit., p. 80; con numeración distinta POSTIGO ALDEAMIL, M.^a J., «El Fuero de Plasencia (continuación)», op. cit., p. 170); fueros de Alcaraz, § [15] 2), lib. XIII, y de Alarcón, tít. 574 (*Los Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 561).

⁴⁰⁶ Fuero de Zorita, § 591 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., pp. 274); fuero de Alba de Tormes, § 39 (*Fueros leoneses*..., vol. I, op. cit., p. 308).

matinas»)⁴⁰⁷ «fasta terçia»⁴⁰⁸. El texto de Alba de Tormes pregon a en día «domingo al fol pueſto»⁴⁰⁹, en consonancia con el principio general de prohibición de efectuar trámites y formalidades en determinadas horas antes y después de los crepúsculos matutino y vespertino. En todos los casos, quien no se atuviere al lugar y fecha indicados, «caya de rason». Quiere decirse que los emplazamientos se cumplen forzosamente, de modo que la acción preclusora impide, en cada escalón procesal, practicar extemporáneamente medios de ataque y defensa.

En lo concerniente a la composición de los tribunales, las Partidas imponen un cambio de criterio respecto de leyes anteriores. Con arreglo a la ley 5.^a las demandas deben ser «libradas e determinadas por los nuestros juzgadores de los lugares donde moraren e no por los viejos de ellos»⁴¹⁰. El criterio se repite, en lo que concierne a los musulmanes, en carta fechada en Monteagudo el 19 de mayo de 1257, dirigida por el monarca Sabio a los alcaldes de Cartagena, pero garantizando la equidad en los testigos⁴¹¹, y será confirmado por las Cortes de Palencia, de 1286⁴¹². Sin embargo, numerosas villas y ciudades, tanto castellanas como aragonesas, reconocen la realidad del juez especial judío⁴¹³ o perteneciente al tribunal rabínico, denominado albedí, según veremos más adelante.

Por ahora conviene resaltar que los fueros de la familia Cuenca-Teruel recogen el principio de paridad cristiano-judío, de tal forma que la primera instancia se ventila ante un tribunal colegiado de naturaleza mixta designado por las partes, con un

⁴⁰⁷ Fuero de Plasencia, § 338, ley 7.^a (*Fuero de Plasencia*, op. cit., p. 80; con numeración distinta POSTIGO ALDEAMIL, M.^a J., «El Fuero de Plasencia (continuación)», op. cit., p. 170).

⁴⁰⁸ Fuero de Cuenca, § 7, cap. 29 (*Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 57); fuero de Béjar, § 872 (*Fuero de Béjar*, op. cit., p. 152); fuero de Zorita, § 592 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., pp. 274 y 275).

⁴⁰⁹ Fuero de Alba de Tormes, § 39 (*Fueros leoneses...*, vol. I, op. cit., p. 308).

⁴¹⁰ ALFONSO X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas...*, op. cit., p. 961. El subrayado es nuestro.

⁴¹¹ «Otorgo que los alcaldes de Carthagen ayan poder de judgar moradores en la villa de Carthagen según so fuero manda. Et que passen al cristianos con dos critianos o con fina de christiano et de moro, et que passen al moro con dos moros o con fina de christiano et de moro, et que sean tales que devan valer segúnt so fuero», en *Legislación Histórica de España* [base de datos en línea], disponible en la Web del Ministerio, <http://www.mcu.es/archivos/lhe/servlets/VisorServlet.jsp?cod=020406>, también en CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 108.

⁴¹² «Tengo por bien quelos judios non ayan alcaldes apartados assi commo les agora auian, mas que el vno de aquellos omnes buenos enque yo [Sancho IV de Castilla] ffiar la justiçia dela villa les liure sus pleytos apartadamiente, en manera quelos cristianos ayan su derecho, e los judios el suyo, e que por su culpa daquel quelos ouier a judgar non rreçiban los judios alongamiento por quesse detenga el pecho que me ouieren a dar» (*Cortes de los antiguos reinos...*, t. I, op. cit., p. 99).

⁴¹³ Distinguimos cinco jurisdicciones especiales, civil y penal: la canónica, la militar, la señorial (en las tierras de señorío), de los ganados y referente a asuntos pecuarios y la judaica. Naturalmente, la exención de jurisdicción de los clérigos no tiene en los fueros abadengos el carácter de privilegio del que sí goza en los fueros de realengo y de señorío. En aquéllos es la jurisdicción ordinaria la del obispo diocesano.

procedimiento similar al arbitraje. El fallo reviste forma escrita y se estructura en encabezamiento, cuerpo -en el que se consignan los hechos en trance de discusión y el Derecho aplicado- y la parte dispositiva. Expresión oral encuentran las resoluciones menores. Las partes tienen expedita la posibilidad de interponer recurso de apelación ante otro tribunal compuesto por cuatro jueces, dos judíos y dos cristianos.

[Fuero de Cuenca, § 1, cap. 29] El judio el xristiano sobre algo contendieren, fagan los alcaldes vezinos que sea el vno xristiano el otro judio; vi al vno delos contendores non ploguiere el jupzio, apelle a quatro alcaldes vezinos de los cuales los dos sean xristianos los dos judios ⁴¹⁴.

[Fuero de Teruel, § 539] De cabo mando que, si cristiano et judío sobre algo pleytearán, fagan dos alcaldes uezinos, de los quales el uno sea cristiano et el otro jodio, como el fuero manda. E si por aventura ad alguno de los pleiteantes el juicio de aquéllos non le pluguiere, álcese a los quatro alcaldes uezinos de Teruel, de los quales los dos sean cristianos et los otros dos judíos, et en aquellos quatro alcaldes el juicio d'ellos fenezca, segunt del fuero ⁴¹⁵.

El derecho de apelación decaía para todos, sin excepción, en los juicios celebrados en el «corral» de alcaldes, voz ciertamente curiosa, que significa tribunal, aunque a veces no queda claro si es tribunal *stricto sensu* o recinto donde actúa el tribunal. Algunos fueros emplean en su lugar la voz «corte» o «cámara». El sintagma «firme et estable» califica las acciones jurídicamente válidas frente a las que no lo son y pueden ser causa de pleito:

[Fuero de Cuenca, § 20, cap. 29] Todo juizio que fuere dado en la corte de los alcaldes al xristiani al judio, firme sea estable non aya ende apellacion (...) ⁴¹⁶.

[Fuero de Albarracín] Encara mando que tod iudicio . que en la corth de los alcaldes al iudio et al xristiano fuere dado . sea firme et estable . et non se pueda alçar ninguno ⁴¹⁷.

Sea como fuere, no puede decirse que el modelo de las Partidas innovase nada sobre esto. Tenía precedentes históricos. Traíganse a colación el episodio de la aljama de Toledo que, tras la toma de la ciudad por los cristianos, no recibió un juez especial, como venía siendo costumbre; en lugar de ello se designó al juez de los mozárabes para

⁴¹⁴ *Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 57. Vid. también fuero de Plasencia, § 333, ley 2 (*Fuero de Plasencia*, op. cit., p. 79; con distinta numeración POSTIGO ALDEAMIL, M.^a J., «El Fuero de Plasencia (continuación)», op. cit., p. 169); fuero de Zorita de los Canes, § 577 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., p. 270); fuero de Béjar, §§ 853 y 854 (*Fuero de Béjar*, op. cit., p. 150); fuero de Alcaraz, § 1, lib. XIII y fuero de Alarcón, tít. 565 (*Los Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 557).

⁴¹⁵ *El Fuero de Teruel*..., op. cit., p. 312. Vid. también fuero de Albarracín (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín*..., op. cit., p. 173).

⁴¹⁶ *Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 59. Vid. también fuero de Béjar, § 887 (*Fuero de Béjar*, op. cit., p. 154); fuero de Zorita, § 604 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., p. 279); fuero de Plasencia, § 350 (*Fuero de Plasencia*, op. cit., p. 82; con numeración distinta POSTIGO ALDEAMIL, M.^a J., «El Fuero de Plasencia (continuación)», op. cit., p. 171); fuero de Alcaraz, § 29, lib. XIII y fuero de Alarcón, tít. 587 (*Los Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 568).

⁴¹⁷ *Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín*..., op. cit., p. 178.

conocer de los pleitos mixtos. La medida vuelve a hacer acto de presencia en 1118, en el fuero dado por Alfonso VII a los mozárabes de la ciudad:

Sic etiam honorem christianorum confirmavit, ut maurus, et judeus, si habuerit iudicium cum christiano, quod ad iudicem christianorum veniant ad iudicium⁴¹⁸.

El fuero de Soria, que estatuye un tribunal de seis hombres buenos y discretos, designados por los alcaldes⁴¹⁹. El fuero de Ledesma, que no obstante designar un alcalde cristiano, hace preceptivo el nombramiento de otro judío «que otorgue con elle; e li non, non paffe»⁴²⁰. La carta de fuero concedida a Córdoba por Fernando III, la cual manda y confirma «ad honorem xrispti et xrisptianorum quod si mauris aliquis vel iudeus cum xrisptiano iudicium habuerit, ad iudicem xrisptianorum veniat ad iudicium»⁴²¹. Y ya en pleno reinado del rey Sabio, pero antes de que fueran iniciados los trabajos de redacción de las Partidas, el fuero de Sahagún (1255), en virtud del cual son los alcaldes de la villa los encargados de juzgar estos pleitos:

Et del pleito que oviere christiano con judio, ó judio con christiano iuzgense por los alcaldes de S. Fagund, et aian su alzada asi cuemo manda el fuero de San Fagund⁴²².

Empero, existen pruebas del talante severo y riguroso de Alfonso X ante los abusos de los alcaldes. En una carta sancionada por él y dirigida al concejo y los alcaldes de Burgos, con objeto de dirimir las contiendas de alzada que se suscitaban entre cristianos y judíos, dispone:

El aliamas de los iudios de vuestra villa se me enviaron querellar, e dizen que quando les acaesce algun pleyto o alguna demanda ante vos los alcaldes, que dades alzada al cristiano pora ante mí, e que aplazades al iudio que siga el alzada. Et esto dizen que les es grant agraviamiento, e que lo nunqua ovieron por fuero fasta aqui. Onde mando a vos los alcaldes que por ninguna demanda que aya cristiano contra iudio, ni iudio contra cristiano, que non dedes alzada al cristiano con el

⁴¹⁸ «Sic etiam honorem christianorum confirmavit, ut maurus, et judeus, si habuerit iudicium cum christiano, quod ad iudicem christianorum veniant ad iudicium» (ORTÍ BELMONTE, M. A., «El fuero de Córdoba y las clases sociales en la ciudad...», op. cit., p. 62). A pesar de que Alfonso VIII confirmó la prescripción en 1176, judíos y moros continuaron rigiéndose por sus propias leyes y tribunales en los asuntos internos de su comunidad. De otra parte, los cristianos, ya fueran antiguos o nuevos pobladores, ya de origen mozárabe, castellano o franco, quedaron sujetos a las leyes godas. Posteriormente, a súplicas de los vecinos castellanos, Alfonso VI les dio un alcalde propio con el mandato de aplicar el Fuero de Castilla en las causas civiles, en lugar del Fuero Juzgo de los mozárabes, que no obstante continuó vigente en las causas criminales. Más información en IZQUIERDO BENITO, R., «Los judíos de Toledo en el contexto de la ciudad». *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.ª Medieval*, 6 (1993), p. 82.

⁴¹⁹ § 108, capítulo 10 (*Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares*, op. cit., p. 41).

⁴²⁰ § 397 (*Fueros leoneses...*, op. cit., p. 286).

⁴²¹ ORTÍ BELMONTE, M. A., «El fuero de Córdoba y las clases sociales en la ciudad...», op. cit., p. 71.

⁴²² *Colección de fueros municipales y cartas pueblas...*, t. I., op. cit., p. 318.

iudio: mas tengo por bien que quando en vuestra villa, o en vuestro termino tal pleyto acesciere, que cumplades al iudio fuero e derecho, assi como fue usado fasta aqui⁴²³.

Continuando la política de sus predecesores, Sancho IV suprimió la figura de los jueces especiales para las minorías y consignó un juez local para todos los asuntos, al que correspondía aplicar las leyes cristianas y judías. La medida fue aprobada, a petición de los procuradores de las ciudades y villas del reino, en las Cortes de Palencia de 1286. Las posteriores de Valladolid de 1293 atribuirían el conocimiento de los pleitos, no a jueces apartados, sino a los hombres «en quienes el Rey fiase la justicia de la Villa», poniéndose de relieve dicha situación en una ordenanza agregada al fuero de Sepúlveda, que impone a los judíos el pago a los alcaldes de «trece mencales» dos veces al año, «porque no les tienen puerta por sus (...) juicios que an de demandar»⁴²⁴. Zanja la cuestión el ordenamiento de cortes dado en Valladolid «a los omes bonos de las villas e de los lugares del regno de Leon», de fecha 15 de abril de la era 1337 (año 1299), donde podemos leer:

Otrosi, me pidieron, que los Iudios que no ouiesen Corregidor apartado, é Yo tengolo por bien, y mando que de los alcaldes que hi ouieren, que ayan los Iudios dos dellos, que les fagan las entregas, y oian los pleytos que sobre ello acaescieren, y lo libren en guisa que cada vna de las partes ayan su derecho, y los Iudios ayan bien paradas sus debdas, y puedan á Mi cumplir los mios: E si hi no ouiredes Alcaldes, y ouiredes Iuez mandole, que el que lo faga assi, segun, que los Alcaldes lo han a fazer.

Otrosi me pidieron, que los Iudios que leuaren cartas de la mi Chancilleria que ouiesen apelaciones contra los christianos y los christianos que las non ouiesen contra ellos, é pidieronme, que esto que lo mandasse desfazer sobre esto mando, que como esto usasteis en tiempo del Rey Don Fernando mío abuelo, y del Rey Don Alonso mi abuelo los sobredichos, que assi usedes de aquí adelante⁴²⁵.

En Navarra, el infante Luis, lugarteniente de Carlos II, prometió a la comunidad judía, luego de que ésta hiciera una generosa contribución a las arcas reales, el escrupuloso respeto de sus oficiales a sus leyes, en justo pago al respeto que ellos mostraban a las leyes del reino⁴²⁶. En la capital del reino de Aragón, Zaragoza, el

⁴²³ Carta dada en Sevilla el 7 de marzo de la era de 1301 (año 1263), recogida en las Leyes Nuevas (ALFONSO X, rey de Castilla, *Fuero Real...*, op. cit., p. 201).

⁴²⁴ Tít. 72 (*Extracto de las leyes del Fuero Viejo de Castilla*, op. cit., pp. 205-206).

⁴²⁵ ULLOA Y GOLFÍN, P., *Fueros y privilegios de Cáceres*, s. e., s. l. ca. 1648, pp. 124 y 125, tomado de LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., p. 268. Aunque LUMBRERAS lo fecha en Madrid 1679, de los datos de catalogación extraídos del *Manual del librero hispano-americano*, de A. PALAU Y DULCET, se desprende que la obra fue publicada sin portada, posiblemente en Madrid y sin concluir.

⁴²⁶ CARRASCO, J., «La judería de Cascante (1119-1410): entre el señorío y el realengo», en E. ROMERO (ed.), *Judaísmo hispano: Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, t. II, CSIC, Madrid 2002, pp. 489-490.

encargado de resolver los litigios mixtos era el merino. En otros lugares del reino era otro oficial del rey: el baile.

Naturalmente, el rey tenía reservada la última palabra en la resolución de las causas que le eran sometidas, bien en primera instancia o en apelación. De hecho, ante cualquier injusticia o abuso los judíos solían acudir a Su Majestad antes que a ninguna otra autoridad⁴²⁷. Las resoluciones fueron siempre personales al menos hasta 1371, fecha en la que, en Castilla, se crea el primer tribunal regio o de Corte. Así y todo, el rey sólo intervenía en procesos de mayor cuantía cuando la *res litigiosa* sobrepasaba de una determinada cantidad:

[Fuero de Cáceres, tít. 378] Todo ome que por suo iudizio s'alzare al Rey, alcese fata X morabetis aut plus, et non por minus⁴²⁸.

[Fuero de Zorita, § 603] Avn sobre tod esto mando, que tod aquel que apellare pora delante del Rey, si non fuere la petiçion o açcion de XX menkales o mas, mandenle los alcaldes que reçaiba el iudizio (...) ⁴²⁹.

[Fuero de Cuenca, 1, cap. XXVII] Qual quiere que el rrey ap(e)llare si non en demanda de uenynte mancales arriba, caya del pleito la apellacion sea fria vana; ca por la carta del vuestro fueron mando que todos los pleitos fenezcan⁴³⁰.

Cristianos y judíos eran responsables solidarios de las obligaciones contraídas por sus correligionarios. Cada raza contaba con su propio oficial investido de poder de coerción, suficiente para embargar los bienes de la contraparte como garantía de los derechos del demandante. Del lado cristiano desempeñaba esta función el juez y los alcaldes del municipio, y del lado judío el albedí. Si el demandado judío no cumplía el fallo, el juez tenía autoridad para arrestarlo y entregarlo al demandante cristiano. Carecía de ella, sin embargo, en todo lo relativo a las mercancías que los judíos depositaban en la alcacería. La intervención del albedí se limitaba, en cambio, a apresar al testigo que hubiera incurrido en perjurio⁴³¹.

⁴²⁷ «Los judíos logroñeses solicitaron la revocación de una carta extendida por Enrique II en 1377 a favor del cabildo de zapateros de la ciudad por la que les impedía ejercer el oficio de zapatería y curtiduría bajo enormes represalias. Los judíos consiguieron remover el ánimo del monarca, fallando a favor de sus súbditos dos años más tarde» (MOTIS DOLADER, M. A., «Estructura interna y ordenamiento jurídico de las aljamas judías del valle del Ebro», op. cit., p. 142). En los señoríos los judíos apelaban a los señores, pues en sus estados su potestad se extendía a la esfera judicial.

⁴²⁸ LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., p. LXXXVIII. Vid. también fuero de Coria, § 377 (*El fuero de Coria...*, op. cit., p. 101).

⁴²⁹ *El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., pp. 261-262.

⁴³⁰ *Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 55.

⁴³¹ § 542 del fuero de Teruel (*El Fuero de Teruel...*, op.cit., p. 313) y §§ 4 y 5 del capítulo XXIX del fuero de Cuenca (*Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 57). BAER, en cambio, sostiene que el albedí tenía

En Haro, con arreglo a un privilegio otorgado por el bisnieto del rey Sabio, Alfonso XI, se anulan y dejan sin efecto las sentencias contra judíos no redactadas ni refrendadas por un escribano público⁴³².

No obstante, téngase en cuenta que en aquellos tiempos no era muy común que los procesos judiciales terminaran en sentencia, siendo más frecuentes el allanamiento, la caducidad de instancia y el acuerdo de voluntades entre las partes.

Otras disposiciones afectan a la manera como juran los judíos⁴³³, medio de prueba de gran predicamento en la época, sin duda por influjo del espíritu religioso que la impregnaba y del Derecho canónico. Generalmente los judíos no juraban de la misma forma que los cristianos⁴³⁴, aunque las fórmulas -siempre fijas- variaban según el lugar o la ley religiosa sobre la que jurar:

[El] juramento debe ser hecho de acuerdo a los criterios de sacralidad musulmana o judía. Esta confianza mostrada en el juramento, a pesar de no compartir la creencia en los fundamentos religiosos que garantizan el juramento, revela que, aunque considerada falsa, la ley islámica tenía un margen de autoridad bajo el dominio cristiano. (...)

La confianza expresada en los juramentos mutuos pone de manifiesto cómo las relaciones entre las comunidades se estructuraban en torno al compromiso. (...) Lo cual implicaba también que el rey actuara en consonancia con su papel de garante de los pactos⁴³⁵.

En Cuenca y Calatayud bastaba jurar sobre la Torá:

[Fuero de Cuenca, § 17, cap. 29] Por toda petición que vno a otro demande, si quier sea xristiano si quier judio hasta quatro mencales, jure el xristiano sin cruz el judio sin atora; si la demanda valiere de quatro mencales asuso, el xristiano jure sobre la cruz el judio sobre la atora; si el judio o el xristiano asi non quisieren jurar, cayan del pleito⁴³⁶.

autoridad para apresar al demandado cristiano y entregarlo al judío (*Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit., p. 95).

⁴³² Estos privilegios fueron suprimidos en 1431 por el primer conde de Haro, Pedro Fernández de Velasco. Vid. GOICOLEA JULIÁN, F. J., «Los judíos y mudéjares de Haro a finales de la Edad Media: análisis del proceso de exclusión social de ambas comunidades en el siglo XV». *Historia. Instituciones. Documentos*, 23 (1996), pp. 317-332.

⁴³³ Un acercamiento al tema en FUENTES ESTAÑOL, M.^a J., «Los juramentos de los judíos en la España medieval». *El Olivo: documentación y estudios para el diálogo entre judíos y cristianos*, 5-6 (1978), pp. 42-50.

⁴³⁴ En ocasiones, por el contrario, vagas alusiones a los usos y tradiciones locales no permiten deducir especificidades judiegas. Sirvan de ejemplo el § 553 del fuero de Teruel, el cual por toda demanda establece que «si quiere sean cristianos o jodíos, juren segunt la costumbre de Teruel et sean credidos, et si el cristiano o el judío así non quisiere jurar, caya del pleyto» (*El Fuero de Teruel...*, op. cit., p. 317). En el mismo sentido vid. fuero de Albarracín (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín...*, op. cit., p. 176).

⁴³⁵ CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., pp. 42 y 44-45.

⁴³⁶ *Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 57. Vid. también fuero de Béjar, § 873 (*Fuero de Béjar*, op. cit., pp. 152); fuero de Plasencia, § 339, ley 8.^a (*Fuero de Plasencia*, op. cit., pp. 80; con diferente numeración POSTIGO ALDEAMIL, M.^a J., «El Fuero de Plasencia (continuación)», op. cit., p. 170); fuero de Zorita, § 592 (*El*

[Fuero de Calatayud, § 37] Et judeus juret ad christiano in carta sua Atora tenendo (...) ⁴³⁷.

En el Libro de los Fueros de Castilla la fórmula alude al Dios creador. Si la demanda supera cierta cuantía económica debe darse por escrito, lo que representa una de las escasas excepciones al principio de oralidad en el Derecho adjetivo o procesal de la Edad Media; por menos se jura a viva voz:

§ 38. Esto es por fuero: que jvdio deue jvrar a cristiano de çinco sueldos ayuso en paia, et de çinco sueldos arriba en carta. Et deue tener la paia en la mano e deue desir: «yo jvro por aquel que fiso esta paia verde e sequa que non uos lo he de dar», sy fueren dineros. Et sy fuere otra cosa o pannos, esso mysmo ⁴³⁸.

Cáceres cifra el límite en 1 mrs. e impone prestar el juramento en la sinagoga.

§ 294. Tod omme que ouiere a iurar a iudio por qual cosa que quier, per su cabeza le faga derecho, bien como el iudio al christiano. Et fasta I morabeti iure el iudio por palaura. Et de morabeti arriba iure por carta dentro ena sinagoga (...) ⁴³⁹.

Los fueros de Ledesma y Alba de Tormes reducen la cuantía a medio mrs.

[Fuero de Ledesma, § 393] Iudio iure, alta medio morauí oualia de medio morauí, iure fin karta; et delde medio morauí ariba, iure per karta en sinagoga ⁴⁴⁰.

[Fuero de Alba de Tormes, § 39] E fi firm[a] non ouiere sobre el iudio, falta medio morauedi iure por su carta. (...) E quando ouiere plazo el cristiano con el iudio de medio morauedi arriba, fi el cristiano non aduxiere carta e clerigo quelo faga iurar, iure el iudio fin carta (...) ⁴⁴¹.

En el fuero romanceado de Cáceres las pruebas y juramentos se realizan en la sinagoga y con la Torá «enos brazos», o, en su defecto, el libro de los «X. comandamientos» ⁴⁴². El de Tudela impone a los judíos insolventes jurar en la sinagoga «ca oriente», esto es, mirando hacia Oriente (léase Jerusalén), manera en la que, como es sabido, los judíos oran, una vez cada cuatro meses. Y si la deuda fuese mayor de 5 sueldos, sobre la carta de obligación en la sinagoga, mirando hacia Jerusalén y hasta doce días sobre la falda del rabino ⁴⁴³. El fuero hace distinguos entre hombres y mujeres en el § 82. Las damas de alta condición social -al decir del fuero, las que no asisten al

fuero de Zorita de los Canes, op. cit., pp. 274-275); fuero de Alcaraz, § 16 1), lib. XIII y fuero de Alarcón, tít. 575 (*Los Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 562).

⁴³⁷ *Fuero de Calatayud*, op. cit., p. 41.

⁴³⁸ *Libro de los Fueros de Castiella*, op. cit., p. 24.

⁴³⁹ LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres*, t. I., op. cit., p. LXXII.

⁴⁴⁰ *Fueros leoneses...*, vol. I, op. cit., p. 285.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 308.

⁴⁴² Tít. 294 (LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., p. LXXII).

⁴⁴³ § 76 (MARÍN ROYO, L. M.^a, *El fuero de Tudela...*, op. cit., p. 123).

mercado, al horno ni al molino- juran en su casa sobre «el libro de Moysen». Las que frecuentan esos lugares juran en la sinagoga.

En las Partidas la forma de proceder es larga, prolija y reiterativa. Por tradición se la conoce como «de las maldiciones»:

Ley 20.^a, tít. XI, tercera Partida. (...) aquél que demanda la jura al judío, debe ir a la sinagoga con él, e el judío que ha de jurar, debe poner las manos sobre la Torá, con que hacen la oración, e deben ser delante cristianos, e judíos, para que vean como juran. E aquél que toma la jura del judío, hale de conjurar de esta manera: juras tú fulano judío, por aquel Dios que es poderoso sobre todos, e que crió el cielo e la tierra, e todas las otras cosas. E que dijo, no jures por El, mi nombre en vano. E por aquel Dios que hizo a Adán (...). Todas estas cosas dichas, debe responder una vez: juro, e de si débele decir aquél que le toma la jura, que si verdad sabe, e la niega, o la encubre, e no la dice en aquella razón por la que jura, que vengan sobre él todas las llagas que vinieron sobre los de Egipto, e todas las maldiciones de la ley, que son puestas contra los que desprecian los mandamientos de Dios. E todo esto dicho, debe responder una vez: amén, sin refierta ninguna (...) ⁴⁴⁴.

Aunque, sin duda, la más extensa y detallada de todas es la consagrada en el Fuero General de Navarra ⁴⁴⁵. Su finalidad no parece otra que humillar al obligado a proferir el juramento. En 1170 Sancho IV la derogó y en su lugar decretó la expresión «juro y amén» por diez veces repetida.

Junto al juramento decisorio o principal, adoptara o no la modalidad de «manquadra» ⁴⁴⁶, los fueros regulan supuestos de juramento subsidiario o purgatorio, entendiéndose por tal el que no es impugnado. Se trata, bien mirado, de un medio de prueba residual que demuestra suficientemente la inocencia de quien lo practica, resultando aplicable únicamente en ausencia de cualquier tipo de prueba. Se aprecia con claridad en la jura sobre prendas:

[Fuero de Cuenca, § 24, cap. 29] Si el judío el xristiano sobre algo contendieren que se non pueda prouar con testigos, fasta a quatro mencales jure el judío teniendo la prenda en la mano, diziendo qoe tanto a sobre aquella prenda crea creydo; de quatro mancales arriba, jure sobre la tora la prenda en la mano ⁴⁴⁷.

⁴⁴⁴ ALFONSO X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas*..., op. cit., pp. 442-443. Leyes nuevas, ley 28.^a (id., *Fuero Real del rey don Alonso el Sabio*, op. cit., pp. 194-196). Otro interesante documento en MILLÁS VALLICROSA, J. M.^a, «Un antiguo texto de juramento para los judíos mallorquines». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 21/1 (1961), pp. 65-66.

⁴⁴⁵ Lib. II, tít. VII, cap. III (*Fuero General de Navarra*, op. cit., pp. 32-35).

⁴⁴⁶ Sobre este tipo de juramento consúltese GARCÍA GONZÁLEZ, J. J., «El juramento de manquadra». *Anuario de Historia del Derecho Español*, 25 (1955), pp. 211-256.

⁴⁴⁷ *Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 58. Vid. también fuero de Béjar, § 880 (*Fuero de Béjar*, op. cit., pp. 153); fuero de Plasencia, § 345, ley 13.^a (*Fuero de Plasencia*, op. cit., pp. 81; con diferente numeración POSTIGO ALDEAMIL, M.^a J., «El Fuero de Plasencia (continuación)», op. cit., p. 171); fuero de Zorita, § 598 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., p. 277); fuero de Alcaraz, § 24, lib. XIII y fuero de Alarcón, tít. 583 (*Los fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 566). En Aragón, fuero de Teruel, § 559 (*El*

[Fuero de Cáceres, tít. 294] Tod omme que ouieren a iurar a iudio por cual cosa que quier, per su cabeza le faga derecho, bien como el iudio al christiano. Et fasta I morabeti iure el iudio por palaura. Et de morabeti arriba iure por carta dentro ena sinagoga (...) ⁴⁴⁸.

Como regla general, incumbe al acusador el *ius probandi*, esto es, la carga de probar los hechos que alega, de tal forma que, si aporta la prueba que el fuero manda - por lo general, la presentación de testigos-, no se permite al reo ninguna defensa. Ahora bien, la ausencia de medios probatorios no determina ni la absolución del demandado, ni la suspensión del juicio. Es entonces cuando entra en juego el *ius probandi* del demandado, consistente en el derecho a demostrar su inocencia ante una acusación no probada. Esta prueba de descargo consiste generalmente en un juramento purgatorio, al que se concede pleno valor concluyente. «Este principio, según recuerda Martínez Gijón, a juicio de Schwering y Mayer-Homberg, encuentra su explicación en el reconocimiento de que el es reo el único que conoce con certeza si son verdaderos o no los cargos que se le imputan» ⁴⁴⁹.

Así y todo, el juramento purgatorio no ofrecía suficiente garantía en los procesos de naturaleza penal, motivo por el cual se hacía necesario prestarlo colectivamente, es decir, con cojuradores. Éstos no eran testigos, sino, en puridad, vecinos que corroboraban la credibilidad personal del demandado. En los delitos graves (homicidio, lesiones, violaciones, hurtos, incendios) el número de cojuradores podía incrementarse a doce. La referencia al procedimiento se recoge en la norma bien directamente o por remisión a otra:

[Fuero de Cuenca, § 21, cap. 29] Si el xristiano firiere al judio (...) sinon [fuere probado], por la ferida saluese con dos de quatro cononbrados, por la muerte, con doze vezinos sea creydo; si el judio firiere al xristiano o lo matare (...) sinon [fuere probado] por la ferida, saluese con dos de quatro cononbrados judios por la muerte saluese con doze judios sea creydo ⁴⁵⁰.

[Fuero de Béjar] Sj alguno uendier agraz [racimo de uva sin madurar] ante que las uinnas sean vendimiadas, peche I morauedi, si quier cristiano si quier iudio, e esta calonna aia el almutaçaf. Qvi coger lilio, o rosas, vimbres, o cardenchas, o cannaueras, peche por cada una un morauedi en la uinna. Esto si lo pudieren prouar; si no, saluesse como de furto ⁴⁵¹.

Fuero de Teruel..., op. cit., pp. 316); fuero de Albarracín (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín...*, op. cit., p. 177).

⁴⁴⁸ LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., p. LXXII.

⁴⁴⁹ ALONSO, P., «El proceso penal en el fuero de San Sebastián», en VV.AA., *El fuero de San Sebastián y su época*, Sociedad de Estudios Vascos, San Sebastián 1982, p. 402. La cita a J. MARTÍNEZ GIJÓN es a «La prueba pericial en el Derecho territorial de Navarra y Aragón durante la Baja Edad Media». *AHDE*, 31 (1961), p. 23.

⁴⁵⁰ *Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 59.

⁴⁵¹ *Fuero de Béjar*, op. cit., p. 60.

Entre los medios de prueba habituales los fueros recogen, aparte del juramento, el documento o escritura hebrea cuando el demandado es judío, así como las llamadas «cartas» (cartas de obligación), que, a diferencia de los anteriores, son documentos privados:

Tod omme que ouiere a iurar a iudio por qual cosa que quier per su cabeza le faga derecho, bien como el iudio al christiano. Et fasta I morabeti iure el iudio por palaura. Et de morabeti arriba iure por carta (...) ⁴⁵².

Pero sin duda alguna la prueba de mayor peso en el Medioevo, la principal del acusador, es la de testigos, que se diferencia del juramento de cojuradores «en el hecho de que los testigos no juraban, sino que simplemente firmaban la verdad que pretendían probar» ⁴⁵³. Se entiende, por consiguiente, que con fundamento en el mandato del Decálogo «no levantar falso testimonio», éste fuese objeto, como actividad delictiva, de un reproche ejemplar ⁴⁵⁴. En Cuenca se castigaba con penas pecuniarias, pérdida de la capacidad para testificar y ótras de naturaleza infamante:

§ 10, capítulo 41. Qual quier que falso testimonio firmare o jurare, peche la demanda doblada, si con testigos fuere veicido; sobresto dende adelante non sea mas rrecebido en testimonio el su nombre sea ecartado porque la fama dela su falsedad sea mas publicada mas, siquiere firme o jure por pleito de cofradia o de colación ⁴⁵⁵.

El Fuero Real añade la pena corporal:

Ley 3.^a, tít. 12, lib. IV. Todo ome, que dixiere falso testimonio, pues que jurare o callare la verdat que sopiere, e quel fuere demandada, e él despues dixiere que negó la verdat o que dixo falsedat, el fuer provado, peche la demanda a aquel que la perdió por él, e nunca más vala su testimonio, e quitenle los dientes: et esta misma pena aya aquel, que aduxiere los testimonios para decir falsedat, e lo ellos dixieren ⁴⁵⁶.

⁴⁵² Tít. 294 del fuero de Cáceres (LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., p. LXXII).

⁴⁵³ SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL, J., «La Administración de justicia en León y Castilla durante los siglos X al XIII», op. cit., p. 46.

⁴⁵⁴ Distíngase el falso testimonio del perjurio. El falso testimonio consiste en mentir estando bajo juramento; el perjurio, en cambio, en quebrantar el cumplimiento de un juramento. Así, el § 169 del fuero de Plasencia califica de perjuros a los alcaldes que infringen el deber de pagar soldada a los escribanos: «El escrivanía séase de conceio & el conceio la dé a quien se quisiere & pueda tolerla el conceio quando se quisiere; el escrivano aya X mrs. en su soldada & páguenle los alcaldes de sus ganancias; & si non, cáyanles en periurio & páguenle» (*Fuero de Plasencia*, op. cit., p. 50; con distinta numeración POSTIGO ALDEAMIL, M.^a J., «*El Fuero de Plasencia*», op. cit., p. 198, el subrayado es nuestro).

⁴⁵⁵ *Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 75.

⁴⁵⁶ ALFONSO X, rey de Castilla, *Fuero Real...*, op. cit., p. 138.

Las Decretales de Gregorio IX⁴⁵⁷ reconocen la capacidad para testificar de los judíos y exigen testigos de ambas religiones, vecinos de la villa, en los pleitos mixtos. Dice al respecto el fuero de Cuenca:

§ 2, capítulo 29. Las firmas sean entre xristiano judio, cristiano judio vezinos, todas las cosas que fueren negadas, sean creydas manifestas por estos;
§ 27, capítulo 29. En cuenca sobre el judyo vezino non a de firmar sinon judio xristianos vezinos; njn sobre xristiano, sinon xristiano judio vezinos⁴⁵⁸.

Las pruebas («firmas») se hacían sobre el duplo del valor la demanda o sobre el pie del demandante. La denominada fianza *de suo pede* o acuerdo de detención por deudas operaba únicamente en ausencia de otros medios más eficaces y constituía una especie de autofianza, a modo de medida cautelar, por la que el propio obligado se comprometía a darse en rehén como garantía. De resultar condenado o «uencido» en juicio, el juez o alcaldes o, en su caso, el albedí, lo encerraba en la cárcel del rey, de donde no salía hasta que pagaba las correspondientes caloñas:

§ 3, capítulo 29. (...) qual quier que ouiere de firmar, firme sobre prenda del doblo o sobre su pie segun fuero de cuenca; si el xristiano pusiere su pie fuere uencido, el juez lo tenga preso en la carcel del rrey fasta que peche; (...) otrosi, si el judio que su pie pusiere, fuera vencido tengalo preso en la carcel del rrey aquel que fuere alledi⁴⁵⁹.

En Béjar y Alba de Tormes bastaba el testimonio de un vecino de cada ley⁴⁶⁰, aunque por regla general se exigían tres, dos cristianos y un judío, o dos judíos y un cristiano⁴⁶¹. En los cuadernos de Coria y Cáceres son más patentes que en otros las consecuencias de no llevar al tribunal medios probatorios eficientes.

[Fuero de Coria, § 294] Todo juizio que ovieren judios o christianos, e firmaren dos christianos e no firmare el judio que con los christianos fuere en firma, el judio peche la petiçion doblada, e de

⁴⁵⁷ C. 21, X, 2, 20: «Testimonium quoque Christianorum adversus Iudaeos in omnibus causis, quum illi adversus Christianos testibus suis uti praesumant, recipiendum esse censemus...».

⁴⁵⁸ *Fuero de Cuenca*, op. cit., pp. 57 y 58. Fuero de Béjar, §§ 855 y 883 (*Fuero de Béjar*, op. cit., pp. 150 y 153); fuero de Zorita, §§ 578 y 601 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., pp. 270 y 278); fuero de Alcaraz, §§ 2 y 26, lib. XIII y fuero de Alarcón, títs. 566 y 585 (*Los fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., pp. y 567). En Aragón, fuero de Albarracín (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín...*, op. cit., pp. 173, 174, 177 y 178).

⁴⁵⁹ *Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 57. Fuero de Béjar, §§ 856 y 858 (*Fuero de Béjar*, op. cit., p. 150); fuero de Zorita, §§ 578 y 579 (*El fuero de Zorita de los Canes*, op. cit., pp. 270-271); fuero de Alcaraz, § 2, lib. XIII y fuero de Alarcón, títs. 566 (*Los fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 557). En Aragón, fuero de Albarracín (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín...*, op. cit., p. 174).

⁴⁶⁰ Fuero de Béjar, § 855 (*Fuero de Béjar*, op. cit., p. 150); fuero de Alba de Tormes, § 39 (*Fueros leoneses...*, vol. I, op. cit., p. 308).

⁴⁶¹ Fuero de Salamanca, § 341 y fuero de Ledesma, § 390 (*Fueros leoneses...*, vol. I, op. cit., pp. 202 y 284). Añade el de Ledesma (§ 400) que por firmas de cristiano y de judío no puede tomarse ni el haber ni el cuerpo de un judío, siempre que «omnes non matar» y que «bonos fiadores dier que faga quanto mandar el rey o los alcalldes» (ibid. p. 286).

luego y sobre qui sea fasta que de el aver. Eso mismo sea se un christiano e el iudio firmare<n>, e el otro christiano no quisier firmar, peche la petiçion doblada⁴⁶².

[Fuero de Cáceres, tít. 293] Todos indicios que ouieren iudios et christianos et firmaren II christianos et non firmar el iudio que con los christianos fuere en firma, el iudio pectet la peticion doblada al quereloso. Et hy de sobre quien sea fasta u de el auer. Et otrosi si el un christiano et el un iudio firmaren, et el otro christiano non quisiere firmar, aquel pectet la peticion doblada al quereloso⁴⁶³.

El fuero de Tudela justifica la intervención del testigo cristiano en la ejecución por deudas de cristiano a judío, en el hecho de que todos los judíos del mundo no bastarían para probar a un cristiano sino con un cristiano. Obsérvese que en esta ocasión el testigo está obligado a prestar juramento:

§ 80. Si por uentura algun cristiano negare su deuda ad algun iudio, deuel dar el cristiano fiança de niego por iudicio e el iudio prouar la deuda con cristiano e con iudio, deue iurar la testimonia cristiana e otorgar el iudio alli do el cristiano iurara por fuero que en feito de iudio es testimonia cristiano, que todos los iudios del mundo non podrian prouar a vn cristiano sinon con cristiano⁴⁶⁴.

Sepúlveda ofrecía la opción de presentar tres testigos cristianos o tres judíos:

Tít. 72. Otro sí, toda demanda que demandare el Christiano al Judio, ó el Judio al Christiano por debda quel deba, ó prestamo quel faga, ó fiadura, ó manneria en qué él entró, así firmen el uno al otro, qui firmar quisiere. El Christiano firme con Christianos é con un Judio, ó con dos Judios é un Christiano, ó con tres Judios, é con qual quier firma de estas cumpla el Christiano. Otro sí, firme el Judio al Christiano con dos Christianos é un Judio, ó con tres Christianos, que digan verdat á Dios, é á la ley que tienen, que fueron fechos testigos é sovieron delante (...) ⁴⁶⁵.

Existen disposiciones similares en los fueros aragoneses, cuando menos, hasta el s. XIV. Si cristiano quiere probar a judío necesita dos testigos, cristiano y judío, y el judío contra el cristiano lo mismo:

[Fueros de Aragón, § 107] Enpero, si el cristiano ha pleito con el iudío sobre alguna cosa e lo quiere prouar, mester l'es al cristiano que aya [dos] testimonias, el uno cristiano et el otro iudío. E si el judío ha pleito co[n] el cristiano e lo quiere prouar, mester l'es al iudío que aya dos testimonias, el uno cristiano et el otro iudío⁴⁶⁶.

[Fuero de Teruel, § 540] Mas las firmas entre cristiano et jodio sean cristiano et jodio vezinos, et en testimonios de éstas todas cosas que negadas fueren seyan credidas y enquara manifiestas⁴⁶⁷.

⁴⁶² *El Fuero de Coria...*, op. cit., p. 83.

⁴⁶³ LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., p. LXXI.

⁴⁶⁴ MARÍN ROYO, L. M.^a, *El fuero de Tudela...*, op. cit., p. 125.

⁴⁶⁵ *Extracto de las leyes del Fuero Viejo de Castilla*, op. cit., pp. 204-205.

⁴⁶⁶ *Los Fueros de Aragón. Según el manuscrito 458...*, op. cit., p. 53.

⁴⁶⁷ *El Fuero de Teruel...*, op. cit., p. 312. Vid. también fuero de Albarracín (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín...*, op. cit., p. 173); y fuero de Calatayud, § 36 (*Fuero de Calatayud*, op. cit., p. 41).

ALFREDO OBARRIO subraya su presencia en los *Furs* de Valencia (*Fori Valentiae*), jurados por Jaime I en las Cortes de 1261. La ausencia de uno de los testigos preceptivos (cristiano, judío o sarraceno) en los pleitos mixtos determinaba que la prueba no tuviera validez, concluyendo la norma que «si christianus probaverit contra iudeum per duos iudeos, quod valeat probatio; et si iudeus poterit probare contra christianum per duos christianos, quod valeat talis probatio. Et illud idem in sarracenis observetur»⁴⁶⁸. Personados los testigos y antes de prestar testimonio, debían jurar decir verdad sobre los Evangelios⁴⁶⁹, o, en su caso, sobre la Ley de Moisés⁴⁷⁰, en presencia de las partes, o, en su defecto, del resto de testigos presenciales. Pedro I y Jaime II se opusieron a este criterio. El primero, en un privilegio concedido a Valencia en 1238, al establecer que el testimonio de dos cristianos probos, junto con el del demandante, bastan en las causas civiles contra judíos:

Item, statuimos et ordinamus quod duo christiani boni et honesti possint probare per eorum sacramentum, et cum demandatore erunt tres, contra quaslibet iudeum in facto civili⁴⁷¹.

El segundo, posteriormente, en la adición a los *Furs* de 1301:

Dos testimonis christians covinents e de bona fama pugen fer testimoni, e lur testimoni sia creegut contra juheus e sarrahins en tot feyt criminal que sia entre christians e juheus o christians e sarrahins⁴⁷².

Sostiene KLÜPFEL al respecto que «aquesta concessió fou (...) la font de molts accidents enutjosos. Així els rabins de València excomunicaren a qualsevol jueu que declarés contra un jueu a favor d'un cristià, i s'aventuraren fins a pretendre que la prestació de jurament en un contracte entre jueu i cristià tenia cap valor, que no obligava ni davant Déu ni davant la Llei»⁴⁷³. Pero los fueros reaccionaron rápido ante estos hechos. Si un testigo se negaba a declarar a favor de parte por ser de otra raza, era

⁴⁶⁸ «La prueba judicial en los Furs de Valencia». *AHDE*, 70 (enero de 2000), p. 318. La referencia normativa es al § 62, 24 de los Fueros antiguos de Valencia (*Fori Antiqui Valentiae*, ed. crítica de M. DUALDE SERRANO, CSIC-Escuela de Estudios Medievales, Madrid-Valencia 1950-1967).

⁴⁶⁹ Fueros antiguos de Valencia, § 62, 4: «Tactis sacrosanctis Dei Evvangeliis (...), iurent se dicere veritatem de eo quod viderint et audierint, exclusis pecunia, timore, odio, mala voluntate, promisso, dono, amicitia vel inimicitia» (*Fori Antiqui Valentiae*, op. cit.).

⁴⁷⁰ Fueros antiguos de Valencia, § 62, 7: «(...) legis Moisy sive decem precepta legis» (*Fori Antiqui Valentiae*, op. cit.).

⁴⁷¹ *Aureum Opus regaliū Privilegiorum civitatis et regni Valentiae*, ed. de L. ALANYA, Anubar, Valencia 1972, priv. 22.

⁴⁷² Furs de Valencia 4, 9, 52 (*Furs de València*, ed. de G. COLÓN y A. GARCÍA, Barcino, Barcelona 1970).

⁴⁷³ «El régimen de la Confederación catalano-aragonesa a finales del siglo XIII», op. cit. p. 34.

condenado a pagar el doble del valor de la litis, evitándose así que las diferencias étnicas pudieran alterar el normal funcionamiento de la Administración de justicia.

Si el jurio con el xristiano non quisiere prouar aquello que viere, doble toda la demanda; este mesmo juizio aya el xristiano que con el judio non quisiere firmar⁴⁷⁴.

Las firmas entre cristianos y judíos no debían «responder a riepto»⁴⁷⁵, que como es sabido, consistía en un procedimiento judicial, ante el rey, por Corte, sobre delitos de traición o aleve, en una de cuyas fases podía desplegarse la lid, combate, duelo o *pugna duorum* entre caballeros, medio probatorio acostumbrado en la Edad Media, que legitimaba toda verdad procesal en el denominado «juicio de Dios»⁴⁷⁶. La razón no parece clara, ¿acaso porque el fallecimiento de un judío comportaba de suyo el quebranto de una (valiosa) propiedad de la Corona?

Distinto es que los testigos falsos fuesen sometidos al juicio de batalla, como en Calatayud:

§ 29. Et testes falsos sint tornados por batalla⁴⁷⁷.

La Carta de 31 de marzo de 1091, por la que Alfonso VI establece las normas que rigen los pleitos y contiendas entre cristianos y judíos en León, supone una excepción a la regla general. Designa como única prueba en los litigios mixtos el juicio de batalla de *escudo y bastón*, que hallamos también consignada en el fuero de Sobrarve

⁴⁷⁴ § 25, capítulo 29 del Fuero de Cuenca (*Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 58). Fuero de Béjar, § 881 (*Fuero de Béjar*, op. cit., p. 153); fuero de Plasencia, § 346, ley 15.^a (*Fuero de Plasencia*, op. cit., p. 81; con numeración distinta POSTIGO ALDEAMIL, M.^a J., «El Fuero de Plasencia (continuación)», op. cit., p. 171); fuero de Zorita, § 599 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., p. 277); fuero de Alcaraz, § 25, lib. XIII y fuero de Alarcón, tít. 583 (*Los fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 566). En Aragón, fuero de Albarracín (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín...*, op. cit., p. 177).

⁴⁷⁵ § 884 del fuero de Béjar (*Fuero de Béjar*, op. cit., p. 153); § 348, ley 17.^a del fuero de Plasencia (*Fuero de Plasencia*, op. cit., p. 81; con numeración distinta POSTIGO ALDEAMIL, M.^a J., «El Fuero de Plasencia (continuación)», op. cit., p. 171); fuero de Zorita, § 602 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., p. 278); fuero de Alcaraz, § 27, lib. XIII y fuero de Alarcón, tít. 585 (*Los fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 567). En Aragón, fuero de Albarracín (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín...*, op. cit., p. 178). El de Calatayud, por el contrario, somete a batalla a los testigos falsos. No se debe confundir el «riepto» (reto) con el desafío, figura jurídica diferente (vid. OTERO VARELA, A., *Dos estudios histórico-jurídicos*, CSIC, Roma-Madrid 1955, pp. 9-82).

⁴⁷⁶ Ley 1.^a, tít. IV, séptima Partida: «Manera de prueba es, según constumbre de España, la lid que manda hacer el rey por razón del reto que es hecho ante él, aviniéndose ambas las partes a lidiar, pues de otra guisa el rey no lo mandaría hacer. E la razón por la que fue hallada la lid es ésta, que tuvieron los hijosdalgo de España que mejor les era defender su derecho e su lealtad por armas que meterlo a peligro de pesquisa e de falsos testigos» (ALFONSO X, rey de Castilla, *Las siete Partidas*, op. cit., p. 900). Ni la Iglesia ni el Derecho romano lo admitieron nunca (vid. ALFREDO OBARRIO, J., «La prueba judicial en los Furs de Valencia», op. cit., p. 345).

⁴⁷⁷ *Fuero de Calatayud*, op. cit., p. 39.

y Jaca, así como en el fuero antiguo de Navarra, si bien sólo entre labradores o solariegos. El duelo no era librado por los contendientes, sino por campeones reclutados para batirse por su causa:

Bataylla de escudo et baston si ha á fazer algun lavrador del Rey, los de Artaxona son tenidos de dar el batayllero, et trobando el consemple deven ambos los consemple ser sercenados, et á la nuyt deven veyllar en la eglesia con lures escudos fechos de sieto ygoales, et los bastones, otrossí; et al otro dia dévenlos sacar al canpo por combater, et deven los fieles parar lures seynales et lures moiones. El que pasare daqueillas seynales, que sea vencido. Et los fieles con el senior deven vedar que ninguna de las partidas non lis diga res á los combatidores. Et si en todo aqueill dia non se podieren venger de sol á sol, debe el un fiel prender al uno, et el otro fiel al otro; et al otro dia dévenlos tornar en aqueill logar, cada uno do seya, con aqueillas armas que cada uno tenia en aqueill logar, asi como los prisieron⁴⁷⁸.

A diferencia de otros ordenamientos coetáneos, los Furs de Valencia regulan únicamente el duelo a caballo, aunque de una exégesis literal de la norma deduce ALFREDO OBARRIO que «no debía ser la única forma de lid, sino que, como ya ocurriera en el Derecho navarro-aragonés o en el Derecho castellano, pudiera celebrarse dos clases de duelo: uno entre caballeros, a caballo, y otro, el denominado por las fuentes medievales de *escudo y bastón*, a pie, ya entre villanos ya entre infanzones y villanos»⁴⁷⁹. De la equiparación legal de los judíos a los infanzones ya tratamos supra.

La prueba testifical era preceptiva en las causas civiles y criminales. No así en los pleitos entre cristianos y en los asuntos particularmente graves, donde las firmas de los judíos tenían escaso o ningún valor probatorio:

[Fuero de Soria, § 282, cap. 32] Njnguno que non fuere de hedat, nj traydor, nj aleuoso, nj descomulgado mjentre que lo fuere, nj judio nj moro en pleyto que fuere entre chriftianof (...) non fíea rreçebido por firma enpleyto njnguno⁴⁸⁰.

[Fuero de Teruel, § 540] Qual, si batalla o torna fuesse iudgada por fuero contra tales testimonias, nunca podría trobar el iudío (...) testimonias cristianos qui testimoniasen por ellos⁴⁸¹.

⁴⁷⁸ Lib. V, tít. III, cap. VIII (*Fuero General de Navarra*, op. cit., pp. 100-101).

⁴⁷⁹ «La prueba judicial en los Furs de Valencia», op. cit., p. 347. Hace una clara referencia a ello, en lo relativo a la Corona de Castilla, el Tratado sobre *rieptos* y desafíos de Pedro de Horozco, escrito en la segunda mitad del siglo XV: «Y dos son maneras de lid que acostunbraron faser en rasón de prueua. La vna es la que fassen los fijosdalgo entre sí, lidiando a caualllo. Y la otra es que suelen faser a pie los omes fijosdalgo de las vilas y logares que costumbran andar a pie» (apéndice documental 1 en BERMEJO CABRERO, J. L., «Aspectos normativos sobre rieptos y desafíos a fines de la Edad Media». *En la España Medieval*, 22 [1999], p. 52).

⁴⁸⁰ *Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares*, p. 103.

⁴⁸¹ *El Fuero de Teruel...*, op. cit., p. 312.

En las Partidas el testimonio de judíos contra cristianos sólo es admitido en los tipos penales muy graves, denominados de «traycion» o «aleuosia», teniendo en este caso por sujeto pasivo al rey:

Ley 8.^a, tít. XVI, tercera Partida. E aún decimos que hombre de otra ley, así como judío o moro o hereje, que no puede atestiguar contra cristiano, salvo en pleito de traición que quisiese hacer al rey o al reino. Pues entonces bien puede ser admitido su testimonio, siendo tal hombre que los otros de su ley no le pudiesen desechar por derecho para no valer lo que atestiguase, e siendo el hecho averiguado por otras pruebas o presunciones ciertas⁴⁸².

El Fuero Real extiende la prerrogativa a las demandas por acusación cuando la víctima es la Corona como institución o la Iglesia:

Ley 2.^a, tít. 20, lib. IV. Otrosi queremos que todos estos susodichos [entre otros, judíos, moros y herejes] puedan acusar a otre sobre cosa que sea contra rey, o contra su sennorio, o contra sus derechos, o contra la fe de santa yglesia (...) ⁴⁸³.

La regla general aparece confirmada en la carta que el rey Sabio dirige a las autoridades municipales de Burgos, arriba citada:

Otrosi de lo que me dixieron, que algun ome quando a pleyto con algun iudio ante vos los alcalles, e dades iuizio contra amas las partes, si el iudio mengua el iuizio, que quiere que gelo provedes con cristiano, o con iudio: digo vos que esto non quiero yo que sea, et mando que el alcalle que diese el iuizio, provando con dos omes bonos cristianos en que manera dió el iuizio, que vala, e que non aya mester testimonio de iudio sobre ello⁴⁸⁴.

Las Cortes de Burgos de 1379 dictaminan que el testimonio de dos próceres cristianos es suficiente para que los tribunales dicten fallos:

Otrosy nos mostraron en commo por quelos judios han priuillejos que ningun christiano non testigue contra judio, que por esto que se fazen muchas encubiertas e es negada la verdat a los christianos; en lo qual rreçiben grand danno; pedieron nos por merçed que ordenasemos que testimonio de dos christianos abonados e de buena fama valan contra judio e testimonio de escriuano publico, aun que non aya y testigo judio⁴⁸⁵.

Fueron las Cortes de Valladolid de 1405, citando las Partidas y el Derecho canónico como fundamentos jurídicos, las que terminaron por revocar la exigencia de la

⁴⁸² ALFONSO X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas*..., op. cit., p. 462. Los tipos de traición o alevosía representaban un atentado a los vínculos de fidelidad y presentaban, en relación con su ámbito, dos variedades, según se tratase de la privación de la paz del reino o del concejo, o de ambas cosas a la vez, y del concejo y del ofendido. La partida que aquí citamos alude exclusivamente a la traición al rey.

⁴⁸³ ALFONSO X, rey de Castilla, *Fuero Real*..., op. cit., p. 153. El propio Fuero distingue dos tipos de demandas -por acusación y por querrela- dependiendo de la materia sobre la que versen los pleitos (ley 3.^a, tít. 20, lib. IV, en *ibid.*, p. 153).

⁴⁸⁴ Carta de 6 de agosto de la era de 1307 (año 1269), tomado de *ibid.*, p. 203.

⁴⁸⁵ Tomado de *Cortes de los antiguos reinos*..., t. II, op. cit., p. 295.

testifical dada por judíos en los pleitos civiles, retirándoles la ancestral protección que les brindaba la justicia castellana:

Mi merçed es e mando e tengo por bien confirmando me en las constituciones delos Santos Padres e leyes delas Partidas, que en todos los pleitos asi çeuiles commo criminales, quelos christianos fagan prueua contra los judios e judias asi commo fazen contra los christianos, syn testigo de judio, leyendo los christianos tales que de derecho non puedan ser tachados⁴⁸⁶.

Medio probatorio supletorio de la prueba testifical es la pesquisa. Tal vez de inspiración canónica, procede de oficio, siempre por orden de los alcaldes, dirigida a comprobar la veracidad de los hechos:

fi alcalldes o iurados tomaren algun iudio por furto o por alguna culpa, non pafen aele fin pesquisa de iudio e de chriftiano»⁴⁸⁷.

Sobre la pesquisa sostiene SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL que se introdujo en los fueros extensos en fecha tardía, dando lugar posteriormente al procedimiento inquisitivo, y que se realizaba «bien personalmente por el juez, o bien utilizando alguno de sus auxiliares (pesquisidores, andadores, fieles, etc.)»⁴⁸⁸.

7. De las penas por delitos de sangre

El análisis de las caloñas⁴⁸⁹ por delitos contra la vida o la integridad corporal de las personas nos permite apreciar en toda su estrechez los márgenes del principio de “igualdad” ante la ley derivado del concepto de tolerancia que hemos trazado hasta aquí.

La primera cuestión a resolver es la relativa al sujeto beneficiario de las multas. Las derivadas de homicidios y lesiones inferidas a cristianos se entregan a la víctima o, en todo caso, a su familia.

[Fuero de Teruel, § 567] Si por aventura el jodio al cristiano friere o matare et prouado'l fuere, peche qual qujere calonja que aurá fecho al fuero de Teruel. Si non, por la ferida jure solo el judío et sea credido, segunt del fuero. Mas por muert sáluese con XII uezinos judíos, como el fuero manda, et sea credido⁴⁹⁰.

⁴⁸⁶ Ibid., p. 552.

⁴⁸⁷ § 397 del fuero de Ledesma (*Fueros leoneses...*, vol. I, op. cit., p. 286).

⁴⁸⁸ «La Administración de justicia en León y Castilla durante los siglos X al XIII», op. cit., p. 46.

⁴⁸⁹ Multas en concepto de indemnización por los perjuicios sobrevenidos.

⁴⁹⁰ *El Fuero de Teruel...*, op. cit., p. 320. Vid. también fuero de Albarracín (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín*, op. cit., pp. 178-179).

[Fuero de Cuenca, 32, cap. XXIX] Si el judio firiere al xristiano o lo matare, peche la calonna que finiere a fuero de cuenca, si fuere prouado; sinon por la ferida, saluese con dos de quatro cononbrados judios por la muerte saluese con doze judios sea creydo⁴⁹¹.

En cambio, ¿cuál es el destino de las caloñas de judíos? Principalmente el erario real, en razón de la servidumbre en que se encuentran y que es el fundamento de su protección, no participando los jueces en el reparto de porcentajes, y, por consiguiente, no interviniendo tampoco en los pleitos.

[Fuero de Teruel, §§ 566 y 568] Decabo, si el cristiano firiere al jodio o lo matare et prouado'l fuere assi como el fuero manda entre cristiano et jodio, peche D sueldos; si non, por la ferida jure solo el adversario et sea credido. (...)

Mas a saber es que el judío no a part en su calonia, o sea de ferida o de omiçilio, que del sennor Rey es toda. Qual los jodíos sieruos son del sennor Rey et sienpre a la real bolsa son co[n]tados. Otrosí, el júdez en calonia de jodio no aya noueno, como njnguna sudor no aya en aquélla a requerir⁴⁹².

[Fuero de Cuenca, 32 y 33, cap. XXIX] Si el xristiano firiere al judio, peche quinientos sueldos al rrey, su fuere prouado commo fuero es entre judio cristiano; sinon, por la ferida saluese con dos de quatro cononbrados, por la muerte, con doze vezinos sea creydo; (...)

En la calonna del judio, el judio non a parte ninguna, ca todo es del rrey, ca lo judios sieruos son del rrey son de su tesoro; el juez non a siedmo en la calonna (d)el judio, ca non a ende por que demandar njnguna cosa⁴⁹³.

Las caloñas de judíos sujetos a señorío, laico o eclesiástico, pertenecen a sus señores⁴⁹⁴. En Molina de Aragón, por ejemplo, los monarcas no recibían nada. El juez las tomaba por su mano, reservándose la séptima parte. Del resto se hacían cuatro partes, repartidas, por regla general, del siguiente modo: la primera, para el señor; la segunda, para el querellante; la tercera, para los alcaldes; y la cuarta, para el concejo⁴⁹⁵. En Sahagún, cuyo monasterio había recibido la judería en donación, las caloñas de los los judíos vecinos de la villa se pagaban al abad:

Et quien matare judio peche quinientos sueldos, et que los aya el abad, estos et todas las otras calonas, que ovieren á dar con derecho segund fuero de la villa, et segund so ley⁴⁹⁶.

⁴⁹¹ *Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 59. Vid. también fuero de Zorita, § 607 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., p. 280); fuero de Alcaraz, § 31, lib. XIII y fuero de Alarcón, tít. 590 (*Les Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 569).

⁴⁹² *El Fuero de Teruel...*, op. cit., pp. 319-320. Vid. también fuero de Albarracín (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín*, op. cit., pp. 178-179).

⁴⁹³ *Fuero de Cuenca*, op. cit., p. 59. Vid. también fuero de Zorita, §§ 606 y 608 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., pp. 279-280); fuero de Alcaraz, §§ 31 y 32 3), lib. XIII y fuero de Alarcón, tít. 589 y 591 (*Les Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 569).

⁴⁹⁴ «El importe de las caloñas era para el fisco real; pero en los lugares de señorío solían pertenecer al señor» (LLORENTE, J. A., *Noticias históricas de las tres provincias vascongadas*, t. II, op. cit., p. 146).

⁴⁹⁵ Cap. 23, §§ 10 y 11 (SANCHO IZQUIERDO, M., *El fuero de Molina de Aragón*, op. cit., p. 117).

⁴⁹⁶ *Colección de fueros municipales y cartas pueblas...*, t. I, op. cit., p. 319.

Naturalmente, como escribe GIBERT, «existe la condición de servidumbre como propia de los moros («cativo») cuyas caloñas percibe el señor»⁴⁹⁷. En cambio, el señor se libra de cualquier responsabilidad por actos propios cometidos contra sujetos que le sirven. Es éste un claro ejemplo de circunstancia modificativa de la responsabilidad penal sustentada en el ejercicio de un derecho como eximente, que afecta también a los fámulos:

Tod ome qui firiere moro ageno o mora, o messare, pectet II morabetis domino suo. Et si liuores finiere, pectet III morabetis domino suo, et si non, iure siue V de uezinos, si firmare non ge lo pudieren.

Tod ome qui matar moro o mora de lauor, pectet XV morauetis domino suo. Et si fuer de mierce, alcaldes et VI lo aprecienlo quanto pectet a so senor, si ei portuerint firmare. Si autem, saluese si V.

Tod amo que a su aportillado firier, non pectet calopna⁴⁹⁸.

Conviene retener el principio de responsabilidad subsidiaria y colectiva (vecinal) introducido por Alfonso VIII de Castilla, en virtud del cual, en el supuesto de homicidio de judíos, se impone la responsabilidad del concejo o, en su caso, de la aldea, siempre que, claro está, el o los difuntos fueren hallados en su término, el delito permita la calificación de doloso y haya transcurrido un período de tiempo razonable sin que se haya conocido la identidad del homicida. Opera aquí la presunción de que la comunidad vecinal no ha adoptado las medidas necesarias para evitar el crimen, a resultas de lo cual el concejo viene obligado a satisfacer las correspondientes caloñas⁴⁹⁹.

Aparte de ello, los disturbios y tumultos antijudaicos dieron también ocasión para que los soberanos declarasen la responsabilidad colectiva de los núcleos de población donde hubieran transcurrido. Ocurrió, por ejemplo, en Navarra, en la primavera de 1329, cuando Felipe de Evreux castigó a Estella por la matanza de judíos instigada por Pedro Ollagoyen durante los oficios de la Semana Santa de 1328. La

⁴⁹⁷ *Los fueros de Sepúlveda*, ed. crítica y apéndice documental por E. SÁEZ, estudio histórico jurídico por R. GIBERT, estudio lingüístico y vocabulario por M. ALVAR, los términos antiguos de Sepúlveda por A. G. RUIZ-ZORRILLA, Diputación de Segovia, Segovia 1953, p. 472.

⁴⁹⁸ Tít. 126, 131 y 134 del fuero de Cáceres (LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., pp. XXXVII-XXXIX). Téngase el tít. 131 como una clara muestra o manifestación de la prueba pericial como medio probatorio. Los fueros de Coria (§ 121) y Alba de Tormes (§§ 89 y 90) también distinguen según fuesen moros «de mierce» («de merce», «de merçede» o «de mierza») o siervos, esto es, dependiendo de que su venta hubiera sido apalabrada o no al alfaqueque (*El fuero de coria...*, op. cit., p. 45; *Fueros leoneses...*, vol I., op. cit., pp. 323 y 324). Sobre el tema DÍAZ GONZÁLEZ, F. J., «La normativa sobre los prisioneros y los cautivos en la España cristiana medieval». *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 32 (2010), pp. 291 y ss.

⁴⁹⁹ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, J., *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, t. III, CSIC, Madrid 1960, pp. 33 y 225.

población de esta localidad fue declarada culpable colectivamente y multada con 10.000 libras anuales por espacio de seis años.

En segundo lugar, la punición de las conductas criminales varía dependiendo de la raza de la víctima, lo que, desde el punto de vista de la técnica penal, puede entenderse como una suerte de eximente incompleta o atenuante derivada de la condición de sujeto pasivo. Valga como ejemplo el fuero de Cáceres:

Tít. 39. Quien firiere o messare a uezino, pectet XII morabetis si liuores non fiziere; et si liuores finiere, pectet XX morabetis al quereloso, si ei potuerit firmare. Sin autem, saluet se con III uicinus, et ille V.^o; et si potuerit firmare que torno super suum capud, non pectet calupna; et si liuores fecerit, pectet medietatem calumpnia.

Tít. 395. Todo ome que firiere a iudio, pectet ei II morauetis, si ei potuerit formare con II iudeos et I christiano, o con II christianos et I iudio. Et si fecerit liuores, pectet ei III morabetis si firmare potuerit. Sin autem, iuret por su cabeza, et sit credimus.

Tít. 126 (citado arriba). Todo me qui firiere moro ageno o mora, o messare, pectet III morabetis domino suo. Et si liuores fezier, pectet III morabetis domino suo, et si non, iure siue V de uezinos, si firmare non ge lo pudieren⁵⁰⁰.

Judíos y mudéjares -y con ellos la Corona- batallaron siempre por incrementar las caloñas propias, con la vista siempre puesta en el horizonte de equipararlas a las de los cristianos, como hacen los fueros más antiguos. El de Castrojeriz, dado por el conde Garci Fernández, como ya dijimos, a finales del s. X, otorga a los judíos la misma protección penal que a los cristianos:

[16] Et si homines de Castro matarent Judeo tantum pectet pro illo que modo pro christiano et libores similiter hominem villarum⁵⁰¹.

Formulan también la igualdad de fuero a favor de los judíos los textos de Belorado (en livores), Briviesca, Lerma y Salamanca⁵⁰². Y en el reino de Pamplona, el de Carcastillo, dado por Alfonso el Batallador en 1129:

Iudeos qui venerint populare in Carcastello tales calumnias habeant sicut alios populatores.

El de Daroca equipara con inusitada rotundidad a cristianos, moros y judíos:

Christiani, judaei, sarraceni unum et idem forum habeant de ictibus et calumniis.

El de Baeza extiende la prerrogativa a los moros de paz:

⁵⁰⁰ LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., pp. XVIII, XCII y XXXVII.

⁵⁰¹ MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Fueros locales en el territorio de la provincia de Burgos*, op. cit., p. 120.

⁵⁰² Fuero de Belorado, § 16 (ibid., p. 134); fuero de Briviesca, §§ 4 y 15 (ibid., pp. 135-136); fuero de Lerma, § 2 (ibid., p. 153); fuero de Salamanca, § 341 (*Fueros leoneses...*, op. cit., p. 202).

Todo aquel que moro de paz firiere o matare, peche cuemo por christiano⁵⁰³.

Obviamente, la dureza de las penas varía mucho de unas ciudades o villas y comunidades a otras, dentro incluso de un mismo reino⁵⁰⁴. No resulta, sin embargo, extraño, considerando que el Derecho municipal, debido a su carácter estatutario, agudiza el principio de territorialidad de la ley penal. En Alcalá, a la trabazón formalmente paritaria se añade el que homicida y familia de la víctima no queden enemigos:

§ 171. Todo cristiano vezino que matare o firiere a iudeo, atal calona peche por el iudeo como pechan por vezino cristiano a cristiano. Todo iudeo qui matare o firiere a cristiano, otra tal calona peche como cristiano a cristiano. E cristiano qui matare a iudeo non esca enemigo, e iudeo que matare a cristiano non esca enemigo⁵⁰⁵.

En línea con los anteriores, tratándose de sospechosos de homicidio, los fueros municipales de Córdoa y Toledo (1118) se remiten al Fuero Juzgo:

[Fuero de Córdoba] Et vero de occisione xrisptiani vel Mauri sive Iudei per suspicionem accusatus fuerit nec fuerint super eum testes veridici et fideles, iudicent eum per librum Iudicum⁵⁰⁶.

[Fuero de Toledo] Qui vero de occisione christiani, vel mauri, sive iudei per suspitionem accusatus fuerit, nec fuerint super eum veridicas, fidelisque testimonias, iudicent eum per librum iudicum⁵⁰⁷.

Sin movernos de Toledo, el fuero llamado *de los mozárabes* (1101) reduce el importe de las caloñas a una quinta parte, con la salvedad del hurto u homicidio de mudéjar o judío, que paga la caloña completa⁵⁰⁸. La norma sólo estuvo en vigor

⁵⁰³ *Fuero de Baeza...*, op. cit.

⁵⁰⁴ «En el siglo XII se daba el nombre de *Comunidad* al régimen particular de un territorio del cual era cabeza una ciudad o villa realenga e independiente, y que formaba por concesión del Monarca un pequeño Estado con fuero propio y mancomunidad de intereses, obligaciones y derechos. Este territorio era dado al Concejo de aquella ciudad o villa en igual forma que se daban otros territorios a un Conde, a un Obispo o a un Abad, y así como los que poblaban en terrenos de tal Condado, o cual Iglesia o Abadiazgo eran sus naturales vasallos y estaban y estaban sujetos a sus pendones, así los aldeanos que poblaban en el territorio de una comunidad dependían del Concejo de una ciudad o villa que era su cabeza» (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín...*, op. cit., p. VIII).

⁵⁰⁵ *Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares*, op. cit., p. 305. Como es sabido, el abandono del inculpaado a la «enemistad», venganza de la sangre o *inimicitia*, que los fueros castellanos imponen en la práctica totalidad de los delitos de sangre y contra el honor, legitimaba la venganza privada de la parte ofendida o sus parientes más próximos. La lid estaba revestida de cierto ritualismo y sólo podía celebrarse en determinados días.

⁵⁰⁶ ORTÍ BELMONTE, M. A., «El fuero de Córdoba...», op. cit., p. 70.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁵⁰⁸ GARCÍA-GALLO DE DIEGO, A., «Los fueros de Toledo», op. cit., pp. 459 y ss.

diecisiete años, transcurridos los cuales, la confirmación de Alfonso VII castigará con lapidación todo homicidio perpetrado dentro del término municipal:

Quod si aliquis aliquem hominem occiderit intus Toleti, aut foras infra quinque miliarios in circuitu eius, morte turpissima cum lapidibus moriatur⁵⁰⁹.

El Derecho territorial diluye la impresión de desigualdad por la vía de equiparar las penas de los delitos contra la integridad corporal -con derramamiento de sangre- con las del homicidio:

[Fuero General de Navarra, Lib. V, tít. II, cap. XI] Si algun fiere á iudio ó á moro, así que la sangre salga, et esto puede ser provado por cristiano et por iudio, D. sueldos debe por calonia, tanto ququanto si lo oviesse muerto⁵¹⁰.

[Fueros de Aragón, § 273] Qvi firiere iudío o moro assí que sagne le yesca, deue peytar de calonia D sueldos, enpero, si la ferida es chica, assí como de nariçes, maguer que sagne le yesca, o alguna otra feridura leuiana, assí como de rascannadura de unglas o semblantes feridas, deue peitar de calonia L sueldos. Et aquesta calonia non deue seer demandada en nenguno de los casos deuanditos, si primera mientre no es prouada la ferida, segunt que la prueua deue seer feita entre crístiano e iudío e moro⁵¹¹.

El fuero de El Barco, municipio situado en el valle del Tormes (Ávila), encarna un caso especial. Más que por un especial afán de protección de las minorías, la medida parece más bien encaminada a prevenir los crímenes por diferencias religiosas:

Ni en la Villa ni en su Tierra nadie sea osado a poner mano a las armas para reñir con otro, sopena de diez maravedís. Si es la pendencia entre judío y judío, o moro y moro, nada penen⁵¹².

Llama asimismo la atención la protección penal reforzada del judío en el fuero realengo de Pampliega (1209). Aquí los livores pagan la calaña doblada:

§ 15. Si hominem de Plampliga liuores fecerit ad aliquem iudeum de Pampliga et testificatum fuerit cum iudeo et christiano, sint ipsos liuores duplatos (...) ⁵¹³.

Abundando en esta línea, los diplomas forales de Coria y Cáceres distinguen a efectos de punición entre las agresiones que producen livores y las que no.

⁵⁰⁹ ORTÍ BELMONTE, M. A., «El fuero de Córdoba...», op. cit., p. 62.

⁵¹⁰ *Fuero General de Navarra*, op. cit., p. 96.

⁵¹¹ *Los Fueros de Aragón. Según el manuscrito 458...*, op. cit., p. 162.

⁵¹² FUENTE ARRIMADAS, N. DE LA, *Historia del Barco de Ávila*, Maxtor, Valladolid 2007, p. 286.

⁵¹³ MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Fueros locales en el territorio de la provincia de Burgos*, op. cit., p. 182. «Livor» o «libor» es un amplio término semántico que en el argot de los fueros viene a significar cardenal, equimosis, señal de golpes o heridas, o como contribución indirecta por vía de multa que paga quien hería a otro, siendo la cantidad mayor si la herida se produce con sangre.

[Fuero de Coria, § 389] Qualquier ome que ferior a iudio, pechel dos maravedis, si ge lo pudier firmar con dos judios e un christiano, ho con dos christianos e un iudio. E si fezier livores, peche quatro maravedis, si ge lo pudier firmar; si(n) non, jure el solo e sea creido⁵¹⁴.

[Fuero de Cáceres, tít. 395] Todo ome que firiere a iudio, pectet ei II morauetis, si ei potuerit firmare con II iudeos et I christiano, o con II christianos et I iudio. Et si fecerit liuores, pectet ei III morabetis si firmare potuerit. Sin autem, iuret por su cabeza, et sit creditus⁵¹⁵.

Se considera otro caso singular la Carta de 31 de marzo de 1091, ya citada. Interpretada en un sentido literal, si las circunstancias que rodean el suceso no se llegaron a conocer con exactitud, la disputa se resuelve a bastonazos entre los contendientes o entre personas elegidas por ellos. De resultar vencido el judío o su bastonario, paga 50 sueldos al rey y 50 al querellante; si es el cristiano el vencido, paga al rey toda la caloña⁵¹⁶.

Pese a todas estas muestras, el Derecho territorial y buena parte del foral-municipal no parece tan equitativo, siendo difícil desentrañar si la desigualdad de trato responde a una discriminación con trasfondo racista, si se debe al desnivel de clases, o a ambas cosas a la vez. Parece que lo primero inspira al Libro de los Fueros de Castilla, cuyo § 217 impone penas a los judíos que ascienden a 300 sueldos si la víctima es de su grey y de 500 cuando es cristiano⁵¹⁷. En el fuero de Sepúlveda, las caloñas por lesiones inferidas a judío ascienden a 4 mrs. En cambio, cuando la víctima es moro o cristiano y, en todo caso, cuando es moro el autor de las lesiones, la suma asciende a 10 mrs. La desigualdad se hace aún más patente en lo referente al homicidio: el de judío por cristiano se castiga con 100 mrs., mientras el de cristiano por moro o por judío conlleva la pena capital y confiscación de bienes⁵¹⁸. A la pena pecuniaria y, en su caso, la de muerte o corporal, se añade la enemistad⁵¹⁹.

En Nájera el criterio parece anclado con mayor certeza en el desnivel de clases, habida cuenta que sanciona con las mismas caloñas el homicidio de judíos, infanzones⁵²⁰ y clérigos:

⁵¹⁴ *El Fuero de Coria...*, op. cit., p. 104.

⁵¹⁵ LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., p. XCII.

⁵¹⁶ *Colección de fueros municipales y cartas pueblas...*, t. I, op. cit., pp. 89 y ss.

⁵¹⁷ *Libro de los Fueros de Castiella*, op. cit., p. 113.

⁵¹⁸ Tít. 37-39 y 40-43 (*Extracto de las leyes del fuero viejo de Castilla*, op. cit., pp. 175 y ss.).

⁵¹⁹ Nótese que el Derecho canónico se opuso siempre a la pena de muerte y a las corporales, así como a la *inimicitia*, al propio tiempo que luchaba, a partir del s. XI, por la efectividad de las sanciones pecuniarias y la implantación de los derechos de tregua («treve») y asilo en iglesias, monasterios y sus territorios.

⁵²⁰ Caballero noble o hijodalgo señor de vasallos.

Per homicidium de infancione, vel de scapulato, aut de judeo, non debent aliud dare plebs de Naiera, nisi CCL solidos sine saoinia⁵²¹.

El fuero de Tudela prohíbe el desafío entre cristiano y moro o judío y marca diferencias en las penas asociadas a los delitos de homicidio. Si un clérigo mata a un moro pagará por él cuanto de él se hubiera obtenido vendiéndolo «como de bestia» o, alternativamente, su homicidio «como fuero es», en tanto que por judío pagará lo mismo que el fuero establece para el homicidio entre judíos: 1.000 sueldos, 1.000 dineros y 1.000 meajas (cfr. §§ 67 y 77). La equiparación entre clérigos y judíos a estos efectos, así como la de moros con animales («bestias»), refuerza la tesis del desnivel de clases. La alusión directa a animales vuelve a presentarse con mayor obviedad, si cabe, en el último párrafo del § 67:

Et es fuero que omne puede pendrar a moro por clamor del sennor assi como a bestia de quatro pides [animal de cuatro patas]⁵²².

El fuero de Alcalá de Henares no se aparta de esta línea. Equipara en caloñas el homicidio de judíos y cristianos, pero da peor trato a los moros:

Todo cristiano vezino que matare o firiere a iudeo, atal calona peche por el iudeo como pechan por vezino cristiano a cristiano. Todo iudeo qui matare o firiere a cristiano, otra tal calona peche como cristiano a cristiano.
Qui moro o mora firiere, peche las medias calonas que pechan por christiano⁵²³.

En Aragón, los fueros de Teruel y Santa María de Albarracín -ciudad que gozó la preeminencia de voto en Cortes- fijan idénticas caloñas para judíos, cristianos y moros de paz, aunque añaden un importante “matiz” a las consecuencias jurídicas del delito de homicidio imputable a moro de aquella condición:

[Fuero de Teruel, §§ 34, 37 y 38] Si cristiano a iudío uezino matare o iudío a cristiano, sea assín como de suso es dicho por otro uezino iudgado. (...) Otrosí, cualquier que moro de paz firiere o matare, peche por él assín como por cristiano, si proua[d]o'l fuere, o salue se assín como por otro [cristian]o. (...)

⁵²¹ *Colección de fueros municipales y cartas pueblas...*, t. I, op. cit., p. 288. Los 250 sueldos quedan muy por encima de los 100 del villano: «Per momicidium de homine villano, non debent dare nisi C. solidos sine saoinia». Las caloñas por heridas causadas a judíos se equiparan a las de infanzones y clérigos: «Si aliquis homo percusserit judeum, quales livores fecerit, tales pariat ad integritatem quomodo de infancione, aut de scapulato» (ibid., p. 289).

⁵²² MARÍN ROYO, L. M.^a, *El fuero de Tudela...*, op. cit., pp. 117 y 123. Llama la atención la minuciosidad con la que el § 77 regula el delito de lesiones entre judíos, del que inferimos una amplia variedad de supuestos, a saber: lesiones sin derramamiento y con derramamiento de sangre, bofetada con la palma de la mano abierta, violento tirón de cabellos y apuñalamiento.

⁵²³ §§ 171 y 243 (*Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares*, op. cit., pp. 305 y 315).

E si moro de paz a cristia[n]o firiere o matare, peche la colo[nia] al Fuero de Teruel assín como uezino cristiano. **Mas si el cristiano iaziere [por] morir, metan el moro en mano del querelloso por la muert, que aquel querelloso aya el auer del moro por las colonias, et entretanto de su cuerpo faga a su propria uoluntat**⁵²⁴.

[Fuero de Santa María de Albarracín] Otrosi xristiano matara a iudio uezino . o el iudio al xristiano sea assi como es dicho de suso por otro uezino . (...) Otrosi tod me que moro de paç ferra . o matara peche por el assi como por cristiano . Otrosi moro de paz si firiere a xristianos peche la colonia a fuero d'albarrazin assi como cristiano . **Mas si el xristiano muere metanlo en mano del querelloso por la muert . que al querelloso que aya el auer del moro et entretanto de su cuerpo asu propria uoluntat**⁵²⁵.

La tesis del desnivel de clases gana valor por el hecho de que tenga menos cañolas el homicidio de moro «ageno» que el de moro de paz.

[Fuero de Teruel, § 36] Mas si algún cristiano moro ageno matare, peche por él XV morauedis alfonsis e non más, si prouar lo podrá. Mas si aquesti dicho moro de rede[n]pción fuere et el sennor de aquel moro por la rede[n]pción toujere fidaņas et aquesto firmar puidiere assín como el fuero manda, aquel matador peche la rede[n]pción⁵²⁶.

[Fuero de Santa María de Albarracín] Si por uentura algun xristiano moro ageno matare peche XV. m.^{or} alf. [mrs. alfonsinos] e no mas si prouarlo podran. Mas si aquest dicho moro fuere de redemption, et el sennor. del moro touiere fidancias por la redemption. e firmar lo puede como el fuero manda aquel matador peche la redemption⁵²⁷.

Los fueros de Alcaraz y Alarcón abundan en la idea: mientras que por moro siervo se pagan 15 mrs., por moro de paz «assi como por cristiano»⁵²⁸. También el fuero de Zorita distingue según sea moro de paz o moro cautivo el sujeto pasivo de homicidio o lesiones, pagándose por el primero lo mismo que si de cristiano se tratase y por el segundo la mitad⁵²⁹. A juicio de SANCHO IZQUIERDO, que el § 246 castigue al que forzare mora ajena confirmaría que la depreciación viene «más por la idea de esclavitud», que por la de su condición de mora⁵³⁰. Pero es en Nájera donde se alcanzan niveles de paroxismo por la proporción de la caloña a pagar en el caso de algunos semovientes. Según hemos visto, equipara en repercusión afflictiva el homicidio de infanzones, monjes y judíos. Ahora bien, cuando la víctima es moro ajeno⁵³¹, la caloña a

⁵²⁴ *El Fuero de Teruel...*, op. cit., pp. 107-108. La negrita es nuestra.

⁵²⁵ *Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín...*, op. cit., p. 15. La negrita es nuestra.

⁵²⁶ *El Fuero de Teruel...*, op. cit., p. 108.

⁵²⁷ *Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín...*, op. cit., pp. 15 y 16.

⁵²⁸ Fuero de Alcaraz, §§ 19 y 20, lib. IV y fuero de Alarcón, títs. 229 y 230 (*Los Fueros d'Alcaraz et d'Alarcon*, t. I, op. cit. p. 218). Las caloñas por judío son de 500 sueldos y de 200 mrs. las de cristiano (fuero de Alcaraz, § 31, lib. XIII y § 1, lib. V, y fuero de Alarcón, títs. 589 y 315, *ibid.*, pp. 569 y 255).

⁵²⁹ §§ 243 y 244 (*El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., pp. 145-146).

⁵³⁰ *El fuero de Molina de Aragón*, op. cit., p. 209.

⁵³¹ A menos que previamente se hubiera pactado su rescate en una determinada cantidad, en cuyo caso se aplicaba ésta en concepto de indemnización: «Qui maurum occiderit XII solidos et medium, nisi pro eo qui factum habuerit pactum habuerit pro sua redemptione» (*Colección de fueros municipales y cartas pueblas...*, t. I, op. cit., p. 290).

pagar es la misma (12 sueldos y medio) que la del asno⁵³², menos de la mitad que la de la res vacuna⁵³³ y menos de la tercera parte que lo estipulado para caballos⁵³⁴.

En relación con la responsabilidad por los daños y perjuicios causados por los siervos-esclavos, la regla general, tanto en Castilla como en Aragón, era la misma que se aplicaba al menoscabo producido por la acción de animales domésticos: hacer gravitar la responsabilidad en el amo o señor de los mismos⁵³⁵. No le alcanzaban las consecuencias de carácter penal (pérdida de la paz, *inimicitia*, castigos corporales, etc.), ya que se daba por sentado una presunción de involuntariedad, pero ello no le eximía de hacer frente a las multas y composiciones accesorias a los perjuicios producidos.

Todo moro o mora que feriere a christiano o christiana, so sennor pectet la calopna al uizino como al uizino, al morador assi como al morador⁵³⁶.

Así y todo, la solución más común fue otorgar al señor un derecho de opción entre pagar la correspondiente multa o bien poner al moro o mora en manos de la víctima o sus parientes. La *missio manibus inimicorum*, como se la conocía, entrañaba una transmisión incondicional que concedía a los ofendidos la prerrogativa de hacer de la persona del malhechor lo que quisieran.

[Fuero de Teruel, § 35] Si moro catiuo ad algún cristiano matare, el sennor de aquel moro peche las calonias del himizilio, assín como es fuero, metta el moro dannador en manos del quereloso, que el quereloso de aquel moro faga a su propria uoluntat, et aquesto sea en election del sennor del moro⁵³⁷.

[Fuero de Santa María de Albarracín] Si moro catiuo matara ad algun xristiano el sennor daquel catiuo peche las calonias del omicidio assi como fuero es. o meta el moro dampnador en mano del rencuroso qui el rencuroso daquel faga su propia uoluntat en todas cosas, e aquesto sea en election del sennor del moro⁵³⁸.

Del mismo derecho de opción disfruta, en otros fueros, el dueño de perro intruso o agresor:

⁵³² «(...) qui asinum [occiderit pectet] XII solidos et medium» (ibid.).

⁵³³ «Qui bobem occiderit pectet XXV solidos» (ibid.).

⁵³⁴ «Qui occiderit caballum non volendo, si de inffancione fuerit caballus mortuus, debet C solidos, si de villano L. solidos» (ibid.).

⁵³⁵ Fuero de Uclés, § 217.17 (FITA COLOMÉ, F., «El Fuero de Uclés», op. cit., p. 341); fuero de Béjar, § 398 (*Fuero de Béjar*, op. cit., p. 93). En Aragón, fuero de Santa María de Albarracín (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín...*, op. cit., p. 170).

⁵³⁶ Fuero de Cáceres, tít. 128 (LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op. cit., p. XXXVIII). Obsérvese cómo el elemento subjetivo (la voluntad) gana primacía entre los integrantes del concepto del delito en el Derecho penal de la Edad Media, a diferencia de otros más pretéritos, fundados en la idea de la reponsabilidad por el resultado.

⁵³⁷ *El Fuero de Teruel...*, op. cit., p. 107.

⁵³⁸ *Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín...*, op. cit., p. 15.

Qui can ouiere en uilla o en aldea, o ouiere uinnas, et a las uinnas fuere el can, et el dueno de la uina lo uiere dentro et lo non pudiere prender, pectet el dueno del can V solidos; si non metagelo en manos al dueno de la uinna⁵³⁹.

8. Práctica del culto

1.- Tanto para musulmanes como para judíos, la conversión era el único medio de librarse del estatuto que les confería pertenecer a una minoría religiosa. Ello no obstante, no debían ser apremiados:

Fuerza ni premia no deben hacer en ninguna manera a ningún judío para que se torne cristiano más por buenos ejemplos e con los dichos de las Santas Escrituras e con alagos los deben los cristianos convertir a la fe de nuestro señor Jesucristo (...)⁵⁴⁰.

Hay excepciones. La versión en romance de los Fueros de Aragón establece:

Quando quier que los arcebispos o los freyres predicadores o los menoretas uinieren a las uillas o a los logares o los iudios et o los moros están e querrán predicar la palabra de Dios a los iudios o a los moros, uengan ellos ad aquel logar o ellos mandarán et oyan la predicación d'ellos paciente mientre, e si ellos non quisieren uenir de grado, costrengan los nuestros oficiales sin toda escusa⁵⁴¹.

Registra el manuscrito que esta disposición tiene su origen en un mandato de Jaime I emitido en Lérida un año antes de que fuera convocado el Concilio ilderdense (1243), al que nos referiremos posteriormente. El fuero de Brihuega va más allá, recompensando al que convierta a moros, aunque respecto de los judíos guarda silencio. *A contrario sensu*, CARRASCO MANCHADO observa que la preocupación por la conversión de los musulmanes no era prioritaria en el s. XIII:

De hecho, los incentivos para obtener la conversión no son los máximos: un musulmán libre no quedará exento de pagar sus deudas si se convierte al cristianismo (Cortes de Valencia de 1238), como tampoco el siervo dejará de pagar la redención por la libertad que adquiere gracias a la conversión (Cortes de Barcelona de 1283). Es superior la preocupación que se observa en la legislación por las conversiones del cristianismo al islam, aunque también con interesantes matices y excepciones⁵⁴².

Volviendo a las Partidas, sus disposiciones prohíben molestar a estos nuevos cristianos:

⁵³⁹ Tít. 277 del fuero de Cáceres (LUMBREAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres...*, op cit., p. LXIX).

⁵⁴⁰ Ley 6.ª, tít. XXIV, séptima Partida (ALFONSO X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas...*, op. cit., p. 961).

⁵⁴¹ § 271 (*Los Fueros de Aragón. Según el manuscrito 458...*, op. cit., p. 161).

⁵⁴² *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 30.

Otrosí, mandamos que después que algunos judíos se tornaren cristianos, que todos los de nuestro señorío los honren e ninguno no sea osado de retraer a ellos ni a su linaje, de cómo fueron judíos en manera de denuesto⁵⁴³.

La norma se repite en el cap. XXVI del Amejoramiento del Fuero General de Navarra, a cuyo tenor, todo el que insulte a converso pagará sesenta sueldos, sin merced alguna, por ser ello causa de menosprecio de «nuestra ley» y de que muchos duden de convertirse al cristianismo⁵⁴⁴.

El fuero de Tudela favorece la conversión de los judíos y moros cautivos, a los que incluso protege de probables represalias de sus amos, al tiempo que extrema las garantías de sinceridad. El proceso se desarrolla en una iglesia que el cautivo no abandona en treinta días. Durante ese tiempo es sometido a tres interrogatorios (uno cada diez días) por el titular o dueño del templo. Si antes de transcurrido ese tiempo el cautivo se desdice y no se convierte, es devuelto a su señor, que deberá jurar, si es cristiano sobre la Biblia y la Cruz, y si es judío sobre el libro de Moisés, que no lo pondrá en mayor apuro que estaba antes de intentar la conversión. Si pasados los treinta días se confirma en la conversión, debe ser bautizado y devuelto a su señor, que no podrá venderlo («mas al iudio o la iudia pues fuere cristiano [después de hacerse cristiano] nol puede por fuero embargar»), aunque sí se le permite retenerlo sin cadenas. Si fuera sacado de la iglesia con violencia, se sanciona con multa al que lo forzó y la obligación de devolverlo allí.

Justamente, al objeto de facilitar las conversiones, las Partidas permiten que los conversos hereden de parientes judíos, «bien así como si fuesen judíos. E que puedan haber todos los oficios e las honras que tienen todos los otros cristianos»⁵⁴⁵. En el mismo sentido, los Fueros de Aragón establecen que «aquest qui se querrá baptizar non pierda nenguna cosa por aquesto de todos sos muebles ni de sos sedientes ni de sos mouientes que se mueuen por sí mismos, los quales primero auían, ante segura mientre e franca haya e tenga e possedesca todo lo suyo por nuestra auctoritat»⁵⁴⁶.

Quienes seguían conservando su fe y costumbres tenían que pagar el precio de los límites impuestos a la convivencia. Judíos y musulmanes podían practicar su

⁵⁴³ Ley 6.^a, tít. XXIV, séptima Partida (ALFONSO X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas*..., op. cit., p. 962).

⁵⁴⁴ *Fuero General de Navarra: amejoramiento del rey don Phelipe: amejoramiento de Carlos IV*, op. cit., p. 271.

⁵⁴⁵ Ley 6.^a, tít. XXIV, séptima Partida (ALFONSO X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas*..., op. cit., p. 962).

⁵⁴⁶ § 271 (*Los Fueros de Aragón. Según el manuscrito 458*..., op. cit., p. 160).

religión, pero evitando rituales públicos que representaran una ofensa para los cristianos. Alfonso X autorizó la práctica del culto mosaico sintetizándolo en el reconocimiento de una serie de prerrogativas, pero no a título individual, como un asunto meramente privado, sino colectivamente, en el seno de las aljamas, a cambio de importantes contrapartidas económicas. Primera prerrogativa: leer y poseer libros de su ley: «Otorgamos que puedan leer e tener todos los libros de su ley, asi como les fue dado por Moises e por los otros profetas»⁵⁴⁷.

2.- El reconocimiento del descanso sabático (segunda preorrogativa) adquiere una significación especial por el hecho de que no es habitual en el Derecho común de aquella época⁵⁴⁸ y de que el título que las Partidas dedican al islam no recoja una disposición similar referida al viernes:

Ley 5.^a, tít. XXIV, séptima Partida. Sábado es día que los judíos hacen su oración e están quedos en sus posadas e no se trabajan de hacer pleito, ni merca ninguna. E porque a tal día como éste son ellos tenidos de guardar según su ley no los debe ningún hombre emplazar ni traer a juicio en el⁵⁴⁹.

Como vimos arriba, fueros como los de Béjar, Zorita y Plasencia, así como el Fuero Real, extienden la prerrogativa a las fiestas religiosas o días santos. Encontramos disposiciones similares en Aragón, como la del estatuto de Huesca, de 1307, sobre préstamos. Dado por Jaime II, sanciona el juramento sobre la Torá el primero de octubre de cada año («cum rotolo Thore seu legis, prima die mensis october»). Para el caso en que coincida con feriado para los judíos, el acto se pospone para el siguiente día hábil («cum rotolo Thore seu legis, prima die mensis october vel sequenti, si dicta die esset festum doctorum judeorum»)⁵⁵⁰. Las posibles fiestas corresponden al primer mes del calendario judío: *tisrî* (septiembre-octubre).

⁵⁴⁷ Ley 1.^a, tít. 2, lib. IV del Fuero Real (ALFONSO X, rey de Castilla, *Fuero Real...*, op. cit., p. 117).

⁵⁴⁸ El criterio general que se desprende no es tanto el perjudicar a las minorías, como el no evitar hacerlo. En el § 577 del fuero de Baeza, por ejemplo, se lee: «Maes en el ujernes en la cambara ninguna otra cosa non sea fecha si non dar iuyzios & recebir firmas & dar plazos a los que firmas & iuras oujeren de recebir al ujernes en delante. Todo aquel que por una cosa dos ueces se echare a carta o al ujernes, caya de la cosa. (...) Si iuez o alcaldes el iuyzio de la cambara o de la carta de un dia en otro lo alongaren, pecha la demanda por que fuere la pletesia, fuera end si fuere por cosa que non fuere en esta carta. E esto es establecido por atal que los querellosos en el ujernes todos puedan auer derecho. E aun por esto mandamos que los appareamientos & los eguamientos de los lidiadores sean fechos en el sabbado & non en el uienes» (*Fuero de Baeza...*, op. cit., p. 277).

⁵⁴⁹ ALFONSO X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas...*, op. cit., p. 961.

⁵⁵⁰ ACA, Cancillería, reg. 214, fols. 92v-93v (Lérida 6.6.1307).

El fuero de Ledesma prohíbe prender a judío ni a sus animales domésticos en día sábado y durante la Pascua judía. La prohibición de prestar juramento añade a los anteriores el día de San Juan:

§ 393. Nullo omne non prinde aiudio njn fu beftia endia fabado njn en fuf pafcuaf. (...) E non iure en fabado njn en fuas Pafcuas, njn entre en circo, njn iure per fan Ioham babtifta⁵⁵¹.

No cabe duda que el sábado constituye para el judaísmo uno de los ejes de su ordenamiento social y la expresión central de su existencia como vida en la Alianza con Dios. Su reconocimiento legal por la sociedad cristiana medieval está íntimamente conectado con la función social del domingo, que hunde sus raíces, como es sabido, en Constantino. En su reforma jurídica de inspiración cristiana, asoció al domingo algunas libertades para los esclavos e introdujo así en el sistema legal basado en principios cristianos el «día del Señor» como el día de la libertad y el descanso⁵⁵².

3.- Circuncisión y costumbres propias de su ley (tercera prerrogativa). «Judío es dicho aquél que cree e tiene la ley de Moisés según suena la letra de ellos e que se circuncidan e hacen todas las otras cosas que manda su ley»⁵⁵³. Esta definición comprende las costumbres materiales de origen espiritual, señaladamente las leyes dietéticas asociadas al sacrificio y consumo de productos *caser*, *kosher* o *cashe*, es decir, aptos para el consumo de los fieles.

4.- Inviolabilidad de sus lugares de culto (cuarta prerrogativa). Se sanciona el expolio y la profanación de las sinagogas⁵⁵⁴ y se autoriza la reparación de las existentes⁵⁵⁵.

⁵⁵¹ *Fueros leoneses...*, vol. I, op. cit., p. 285.

⁵⁵² El tema del descanso como elemento constitutivo del domingo proviene del sábado veterotestamentario, del que forma parte no sólo el aspecto negativo de no realizar actividades externas, sino también lo positivo del descanso, que implica además una dimensión espacial: «So to keep the Sabbath, one remains at home. It is not enough merely not to work. One also has to rest. And resting means, reforming one day a week a circle of family and household; everyone at home and in place; reentering the life of village and community, no matter how life is lived on the other six days of creation» (NEUSNER, J., *A Rabbi talks with Jesus*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2000, p. 80).

⁵⁵³ Ley 1.^a, tít. XXIV, séptima Partida (ALFONSO X EL SABIO, *Las Siete Partidas...*, op. cit., p. 960).

⁵⁵⁴ Ley 4.^a, tít. XXIV, séptima Partida: «E porque la sinagoga es casa donde se loa el nombre de Dios, defendemos que ningún cristiano no sea osado de la quebrantar, ni de sacar por tanto ni de tomar alguna cosa por fuerza salvo si algún malhechor se acogiese a ella. (...) Otrosí defendemos que los cristianos no metan ahí bestia, ni posen en ella, ni hagan embargo a los judíos mientras que ahí estuvieren haciendo su oración según su ley» (ibid., p. 961).

⁵⁵⁵ Ley 4.^a, tít. XXIV, séptima Partida: «Pero las que habían antiguamente, si acaeciese que se derribasen, puedenlas hacer e renovar en aquel suelo mismo, así como se estaba (...)» (ibid.).

Con todo, no cabe decir que los judíos disfrutasen de libertad culto. En consonancia con el Derecho romano, la ley civil permitía la práctica del judaísmo, pero dentro de márgenes estrechos. Pueden distinguirse varios estratos:

1) Prohibición de todo proselitismo bajo pena de muerte en que también incurre el cristiano⁵⁵⁶ que abraza el judaísmo, a quien ni aún en el supuesto de arrepentimiento le está permitido reintegrarse en la madre Iglesia. El fuero de Soria permite incluso desheredar a los hijos conversos:

§ 365, capítulo 37. Padre o madre non pueda deferredar sus fijos de bendiçion nj njetos nj uifnjetos nj dent ayufo, fuera li alguno dellos (...) lñe fiziere herege o se tornare moro o judio (...). Pero li por defauntura padre o madre deferredar por alguna destas cosas fijo o njetos o uifnieto o dent ayufo, como dicho es, e despues lo perdonare e lo heredare, que sea heredero allí como era ante⁵⁵⁷.

Si el neófito proviene del islam, la pena es pecuniaria o, en su defecto, de arresto, mientras no pudiera hacerle frente:

Otrosí mando que ningún moro o mora non sea osado de se tornar judio nin judia moro nin mora nin ser en fecho o en consejo de tornarlos e los que lo fizieren o fueren en conçejo mando que me pechen cada uno cient maravedis que esten en mi prision fasta que me los de. E si los que los fizieren tornar o que fueren en el conçejo algo ovieren daquel moro o mora o fueren en sacarlo que se apare a la pena como de furto. Et el moro o mora que se tornare judio o judia e non oviere de que me de los cient maravedis que este en mi prision fasta que me los de⁵⁵⁸.

Si el moro es siervo de judío y su conversión al judaísmo forzada, pierde el amo los derechos sobre él⁵⁵⁹.

A consecuencia de las referidas disposiciones y del contexto extenuante de segregación al que los judíos se hallaron sometidos, escasean los casos de musulmanes o cristianos tornados judíos en toda la Península, más aún después de los sucesos de 1391. ¿Fue posible otra política? No la hubo respecto de los judíos. En cuanto a los

⁵⁵⁶ Vid. leyes 2.^a, 7.^a y 10.^a, tít. XXIV, séptima Partida. En el mismo sentido la ley 1.^a, tít. 1, lib. IV del Fuero Real: «ningun cristiano non sea osado de tornarse judio nin moro, nin sea osado de facer su fijo moro nin judio, et si lo alguno ficiere, muera por ello, e la muerte deste fecho atal sea de fuego». Seguidamente, la ley 2.^a del tít. 2 recoge asimismo: «Firmemiente defendemos que ningún judio non sea osado de sosacar cristiano ninguno, que se torne de su ley, nin de lo retaiar, e el qui lo ficiere muera por ello, e todo lo que oviere sea del rey» (ALFONSO X, rey de Castilla, *Fuero Real...*, op. cit., pp. 117-118).

⁵⁵⁷ *Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares*, op. cit., p. 139.

⁵⁵⁸ Extracto de las Cortes celebradas en Sevilla en 1252, tomado de TENORIO CERERO, N., *El Consejo de Sevilla...*, op. cit., p. 51, n.p.p. I.

⁵⁵⁹ Ley 10.^a, tít. XXIV, séptima Partida: «Otrosí defendemos que ningún judío no sea osado de tornar su cautivo judío ni judía, aunque sean moros o de otra gente bárbara. E si alguno contra esto hiciere, el siervo o la sierva a quien tornare judío o judía, mandamos que sea por esto libre e tirado de poder de aquél o de aquélla cuyo era» (ALFONSO X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas...*, op. cit., p. 962).

musulmanes, las capitulaciones de Granada de 1492 recogen un privilegio atípico para la mentalidad medieval que nunca fue concedido a los judíos y que permite deducir diferencias en la actitud de los monarcas hacia aquéllos. Dos cláusulas garantizan la libertad religiosa de los cristianos tornados musulmanes:

Item es asentado e concordado que si algund cristiano ó cristiana se hobieren tornado moro ó mora en los tiempos pasados, ninguna persona sea osado de los amenguar ni boldonar en cosa alguna; y que si lo hizieren que seas castigados por sus Altezas.

Item es asentado e concordado que si algund moro toviere alguna cristiana por muger que se haya tornado mora, que no la puedan tornar cristiana sin su voluntad della; e que sea preguntada si quiere ser cristiana en presencia de cristiano e de moros, e que en lo de los hijos e hijas nacidos de las romías, se guarden los términos del derecho⁵⁶⁰.

Conviene, sin embargo, no pasar por alto cómo, en lo atinente a los «hijos e hijas nacidos de las romías», queda estipulado que «se guarden los términos del derecho». Se alude, lógicamente, al Derecho canónico, por lo que debido a la primacía de éste sobre el secular, las capitulaciones se autorrelegan a un espinoso segundo plano⁵⁶¹. La consecuencia directa es el amparo legal de las conversiones al islam *ex post facto* de las generaciones presentes, pero no de las futuras. A ello se añaden los sempiternos problemas que aquejaban a los matrimonios «mixtos» y las complicaciones sucesorias asociadas a las generaciones de neófitos cristianos (causahabientes) con diferente adscripción religiosa a la de sus padres musulmanes (causantes). Estas dificultades propiciaron que Isabel y Fernando dictasen medidas en defensa de los hijos y demás descendientes cristianos, y que a la postre reflejan, si no una vulneración de lo capitulado, sí al menos una tentativa de buscar vericuetos de precaria legalidad para romper el *impasse* de las conversiones.

2) Castigo del escarnio o menosprecio de la religión cristiana («no diciendo mal de la fe de nuestro señor Jesucristo»⁵⁶²).

⁵⁶⁰ Patrimonio Real L. 11, fol. 207, citado en LADERO QUESADA, M. A., *Granada después de la conquista: repobladores y mudéjares*, Diputación Provincial de Granada, Granada 1988.

⁵⁶¹ MESEGUER FERNÁNDEZ, J., «Fernando de Talavera, Cisneros y la Inquisición en Granada», en J. PÉREZ VILLANUEVA (coord.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Siglo Veintiuno, Madrid 1980, pp. 396-397.

⁵⁶² Ley 2.ª, tít. XXIV, séptima Partida (ALFONSO X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas...*, op. cit., p. 960). Ley 3.ª, tít. 2, lib. IV del Fuero Real: «Sy el judio dixiere denuesto ninguno contra Dios, o contra santa Maria, o contra otro santo, peche X maravedis al rey por cada vegada que lo dixiere, e fagal el dar diez azotes» (ALFONSO X, rey de Castilla, *Fuero Real...*, op. cit., pp. 118-119).

3) Confiscación de libros difamatorios o atentatorios contra los dogmas cristianos, («a sabiendas que fahlen en nuestra ley que sean contra ella pora desfacerla»⁵⁶³).

4) Prohibición de construir nuevas sinagogas y ampliar las existentes, con precedentes en las Decretales de Gregorio IX:

No las alargando más ni las achicando ni las haciendo pintar. E tal casa como ésta no pueden hacer nuevamente en ningún lugar de nuestro señorío a menos de nuestro mandado (...). E la sinagoga que de otra guisa fuese hecha débenla perder e ser de la iglesia mayor del lugar donde la hicieren»⁵⁶⁴.

Merced al inciso «a menos de nuestro mandado», Alfonso X no sólo autorizó la construcción de sinagogas⁵⁶⁵, sino que ordenó habilitar mezquitas para ese fin, como sucediera en Sevilla y Jerez, por citar dos casos perfectamente documentados⁵⁶⁶.

5) Prohibición del ejercicio de determinadas prácticas y ritos religiosos. Las Cortes de Soria de 1380 suprimen de los oracionales judíos, bajo graves penas, la «oración de los herejes».

En Aragón, el Concilio de Lérida de 1243 impone la *obligación de asistir a las predicaciones de los frailes* -conversos la mayoría- durante la Cuaresma o con ocasión de festividades locales, efemérides y tradiciones propias. La disposición conciliar fue refrendada en 1247 por los Fueros de Aragón (§ 271) y por mandato personal de Jaime I y Jaime II en 1263 y 1297, respectivamente, poniéndose «la màquina estatal al servei de l'acció misionera»⁵⁶⁷. Se ha documentado que «per a poder predicar als jueus calia abans obtenir una autorització del monarca o dels lloctinents reials, la qual era

⁵⁶³ Ley 1.^a, tít. 2, lib. IV del Fuero Real (ibid., p. 118).

⁵⁶⁴ Ley 4.^a, tít. XXIV, séptima Partida (ALFONSO X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas*..., op. cit., p. 961).

⁵⁶⁵ Fue el caso de la sinagoga al-Malikin de Toledo, financiada por David Abudahram (SEGURA GRAÍÑO, C. y ROMANO VENTURA, D., «Alfonso X y los judíos. Problemática y propuestas de trabajo», op. cit., p. 159).

⁵⁶⁶ En agosto de 1252, Alfonso X confirmó un privilegio de Fernando III que otorgaba a la Catedral de Sevilla la posesión de todas las mezquitas de la ciudad, salvo tres, «que agora son sinogas los judios» (Archivo Catedralicio de Sevilla, c. 4, núm. 36/1, publicado por GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. [ed.], *Diplomatario andaluz de Alfonso X*, Instituto de Ciencias Jurídicas, Sevilla 1991, núm. 4). En el repartimiento de Jerez el rey entregó a la comunidad judía dos sinagogas y dos inmuebles en los que se instalaron la «madrisa» y la «casa de merced» o casa de beneficencia para recogimiento de pobres, transeúntes y judíos sacados de cautiverio (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. y GONZÁLEZ GÓMEZ, A., *El libro del repartimiento de Jerez de la Frontera: estudio y edición*, Instituto de Estudios Gaditanos-Diputación Provincial, Cádiz 1980, p. XXXIX).

⁵⁶⁷ RIERA I SANS, J., «Les llicències reials per predicar als jueus i als sarraïns (segles XIII-XIV)». *Calls*, 2 (1987), p. 115.

anomenada “llicència reial per a predicar”»⁵⁶⁸. Ni que decir tiene que los judíos que no acudían a los sermones eran multados.

De otra parte, algunas leyes desvelan la preocupación de los monarcas por salvaguardar -menudo contrasentido- la integridad de la fe, la moral y las buenas costumbres mosaicas. El Fuero Real recoge la *prohibición de leer y poseer libros heterodoxos*:

Defendemos que ningún judío non sea osado de leer libros ningunos que fablen en su ley e que sean contra ella para desfacerla, nin de los tener ascondidos; et si alguno los oviere o los fallare, quemelos a la puerta de la sinagoga conceieramiente⁵⁶⁹.

Abunda en la misma idea la *prohibición de jurar en falso*, aunque, bien mirado, la finalidad perseguida no parece tanto el respeto a las leyes y costumbres judías cuanto la de obtener ingresos extra de las penas pecuniarias derivadas de su incumplimiento, cuando, además, no se destinaban a la aljama. Dice el § 220 del Libro de los fueros de Castilla: «Et sy judio periurare de su jura, peche dose sueldos e medio»⁵⁷⁰. El § 62 contiene lo que consideramos otra muestra de interpelación a la moral judía: «Esto es por fuero de judia que es por casar e fuere prennada e pariere: a de pechar el judio quela enprenno e la judia al merino trenta sueldos»⁵⁷¹. Las dificultades se verían todavía más agravadas en la *prohibición de quebrantar el sábado y los días santos*. Muchos padres de familia no podían permitirse el lujo de librar un día a la semana, y sabemos que la mayor parte de la judería hispánica era de condición humilde:

§ 219. Esto es por fue[ro]: que sy por aventura el judio el dia del sabado (quien) lieua bestia abeuer o a otra qual quier parte con cadena de fuera de casa e gelo prouare el vedin, puede gela tomar el vedin e dar gela al sennor dela villa e seer suya.

§ 220. Esto es por fuero: (...) Et quien firiere a otro en dia de sabado o dia de santo de golpe que sanlga sangre, peche trenta sueldos. (...) Et quien quebrantare sabado o dia santo, peche trenta sueldos. Et quien fisiere a otro testigo en dia de sabado, peche dose sueldos et medio. (...) Et sy traxiere el dia de sabado arma que aya fierro, deue pechar veynte dos sueldos. (...) Et sy souyere judio asentado en astil o en pared o en otro lugar e touyere las piernas colgadas en dia de sabado, deue pechar veynte çinco sueldos. Et sy el dia del di santo las touyere colgadas, deue pechar dose sueldos e medio. (...) Et sy judio caualgare bestia en dia de sabado o de di santo e le viere el vedin, tomara la bestia para el sennor e pechara trenta sueldos por el sabado e por el di santo que caualga bestia. Et sy dexar la judia de noche ropa colgada de fuera de su casa el dia del sabado e la viere el vedin, tomar la ha para el sennor⁵⁷².

⁵⁶⁸ LLOBET I PORTELLA, J. M.^a, «La predicació del cristianisme als jueus de Cervera (1339-1492)». *Tamid*, 4 (2002-2003), p. 27, n.p.p. 1.

⁵⁶⁹ Ley 1.^a, tít. II, lib. IV del Fuero Real (ALFONSO X, rey de Castilla, *Fuero Real...*, op. cit., p. 118).

⁵⁷⁰ *Libro de los fueros de Castiella*, op. cit., pp. 116-117.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁷² *Ibid.*, pp. 115-118.

III. Vida interna de las comunidades

1. Concepto de aljama

Hasta aquí una exposición -ciertamente, no exhaustiva- del marco legal delimitado por el poder político cristiano del que derivan los derechos de los judíos⁵⁷³, *ius cogens* en las relaciones entre comunidades religiosas.

En cuanto a la organización de la vida judía comunitaria, es conocido que los judíos hispánicos (y los mudéjares también) formaban entidades que gozaban de una relativa autonomía denominadas aljamas. Decimos “relativa” por dos motivos. En primer lugar, porque se sujetan a jurisdicción real y señorial (eclesiástica, nobiliar, militar), de forma que la autoridad que ejercen sobre sus miembros es de carácter derivado y subordinado. Y, en segundo lugar, porque los códigos civiles cristianos contienen disposiciones que son de aplicación a la conducta religiosa de los judíos - como acabamos de exponer-, así como a otros aspectos de la vida intracomunitaria. El ya citado *Libro de los fueros de Castiella* ofrece varios ejemplos:

- § 30 *in fine*: judío que «apreçia» sobre judío;
- § 33: juicio de pesquisidores por deuda que un judío reclama a otro;
- § 62: sanción a aplicar a judío que deja «prennada» a judía casadera y «pariere»;
- § 217: calofia que se impone a judío que mata a otro;
- § 220: pena que «an los judíos cuando fieren unos a otros»;
- § 221: juramento sobre deuda que un judío demanda a otro⁵⁷⁴.

Cada aljama constituye una unidad propiamente dicha, regida por fueros e instituciones propias y particulares, muchos de ellos comunes, que participan de una doble finalidad. De entrada, exactiva o de respuesta fiscal al servicio de las autoridades cristianas, según se desprende de los fueros. Lógicamente, la configuración de un

⁵⁷³ Esencial aunque no exclusivamente, la foralidad y la normativa privativa de la Corona, a través bien de la legislación real producida por mandatos o de provisiones de Cortes. Sobre estas últimas vid. LEÓN TELLO, P., «Legislación sobre judíos en las Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla», en *Fourth World Congress of Jewish Studies (Jerusalem 25.7-1.8 1965)*, t. 2, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1968, pp. 55-63; MOTIS DOLADER, M. A., «Acceso metodológico al estudio de la minoría étnico-confesional judía a través de las “Actas de Cortes”», en *Metodología de la investigación científica sobre fuentes aragonesas: Actas de las IV Jornadas (Daroca 1988)*, Instituto de Ciencias de la Educación, Zaragoza 1989, pp. 373-384.

⁵⁷⁴ Ibid., pp. 21, 22, 64, 113, 115, 117.

entramado institucional hace posible la recaudación de impuestos que, a partir del s. XIV, hallará su sistematización definitiva. Unido a lo anterior, representa también la congregación de creyentes. De hecho, la palabra *aljama* proviene del árabe que significa, entre otras cosas, comunidad, ayuntamiento o reunión de fieles que rezan a un mismo Dios y que siguen las directrices emanadas de la ley. Ha pasado a ser, por lo tanto, un arabismo en español: «aljamias de moros y de judíos». Las más importantes fueron, en Castilla, las de Ávila, Burgos, Segovia, Sevilla, Toledo y Valladolid y, en la Corona de Aragón, las de Barcelona, Valencia y Zaragoza.

No hay que conferir a este concepto un sentido territorial: la aljama no coincide siempre con la judería, call o barrio en el que viven los hebreos⁵⁷⁵. Es el equivalente homólogo de los «concejos» o «universitas» cristianos⁵⁷⁶, es decir, no tanto un espacio físico como una jurisdicción social y religiosa, esto es, una persona moral, una unidad jurídica y administrativa autorizada a gobernarse y organizarse por sí misma, manteniendo el culto religioso y la práctica de sus costumbres culturales y rituales⁵⁷⁷, y

⁵⁷⁵ Vid. JIMÉNEZ SOLER, A., *Los judíos españoles a fines del siglo XIV y principios del XV*, Facultad de Filosofía y Letras, Zaragoza 1950, pp. 28 y ss.; ROMANO, D., «Aljama frente a judería, call y sus sinónimos». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos y sefardíes*, 39/2 (1979), pp. 347-354. Los hábitats urbanos podían ser de tres tipos: 1) el *barrio* o *judería*, habitado por un número elevado de judíos, que normalmente constituían una aljama; 2) la *calle*, a lo largo de la cual había establecidos judíos que no llegaban a formar una aljama; y 3) los judíos *aislados* en un ambiente cristiano (aquí es preciso distinguir entre los judíos que se hallan accidentalmente EN un lugar y aquellos que son habitantes DE un lugar). El vocablo *judería* es aceptable con tal de no darle la significación de *ghetto*, realidad esta última que no corresponde con la situación de la España medieval. La voz gueto «ghetto» es de origen italiano. Aparece en Venecia en 1516, pero la realidad es anterior. Contiene la idea de un barrio en el que, a raíz de las recomendaciones del IV Concilio de Letrán (1215), los judíos estaban obligados a vivir, apartados del resto de la población, sin ninguna comunicación con ella, por lo menos de noche. A tal efecto, el *ghetto* venía cercado por murallas con escasas puertas que se cerraban después del Ave María; los judíos podían salir del gueto los días laborables, pero no los domingos ni los días de fiesta religiosa. Esta situación, que es típica de la Europa medieval e incluso moderna -el papa Paulo IV reglamenta el *ghetto* de Roma en 1555-, es totalmente desconocida en España, donde, como veremos, los reyes hicieron poco o ningún caso del Concilio de Letrán. En España, hasta 1480 no hubo *ghettos* en el sentido propio de esta palabra.

⁵⁷⁶ En época morisca las aljamas cambian oficialmente de nombre -pasan a llamarse «concejo» de cristianos nuevos de moro-, pero siguen conservando su estructura como medio propio para preservar la identidad, la cohesión y, en lo posible, la práctica de vida islámica de los musulmanes. En una sentencia dada el 17 de mayo de 1476 sobre determinadas alegaciones interpuestas por los judíos de Haro se expone claramente la equivalencia de términos: «porque conceio o aljama o unyversidad e las personas syngulares de cada cuerpo de los suso dichos son cosas diversas» (LEÓN TELLO, P., «Nuevos documentos sobre la judería de Haro», op. cit., pp. 164-169, el subrayado es nuestro). En el mismo sentido CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 38.

⁵⁷⁷ «Varias han sido las interpretaciones sobre la finalidad, el sentido y el objetivo de la organización judaica en aljamas. En primer lugar, el término designaría -según ROMANO VENTURA- a la institución jurídico-social que agrupa a dicho colectivo. La problemática reside en la fecha de creación de las mismas, puesto que si anteriormente existían grupos numéricamente con entidad considerable y suficiente, ¿por qué aparecen las juderías a finales del siglo XII y principios del XIII?. En el ámbito hispánico, tenemos constancia de la creación en 1170 de la judería de Tudela, siguiéndole cronológicamente las de Zaragoza (1175), Zorita (1212) y Barcelona (1244), entre otras» (MAÍZ CHACÓN, J., «Política, economía y fiscalización de un espacio urbano: el establecimiento de la aljama de los judíos

por ello mismo dotada de un equipo rector, instituciones, un patrimonio y rentas propias, y capacitada para regular las relaciones con el municipio, la Iglesia y la Corona, así como con el resto de la población no judía.

Aunque los documentos suelen emplear expresiones como «todos los judíos de la aljama», en sentido estricto y como unidad básica de poder (lo fue al menos hasta el s. XIII) no se compone de todos los individuos del *qahal*⁵⁷⁸, sino únicamente de aquellos con derecho a voto. Éste no es general, ya que quedan al margen, como miembros de pleno derecho, las mujeres, los varones menores de trece años y los que no contribuyen financieramente en el sostenimiento de los servicios comunitarios ni en las cargas hacendísticas, como ocurre con las familias francas.

La alajama es, además, soberana -previo acuerdo de todos los componentes reunidos en asamblea- para conceder el derecho de residencia (*heskat* o *hezkat*) a quienes solicitan su incorporación, así como el derecho a emigrar a otras tierras, bajo amenaza de excomunión, en aras a garantizar la supervivencia de la comunidad, cuestión que ocasionó no pocas súplicas a la Corona.

Naturalmente no todas las comunidades alcanzaban el rango jurídico de aljama. La comunidad necesitaba para su creación de un *quorum* mínimo o *minyan* de diez cabezas de familia. Las comunidades pequeñas que no cumplían este requisito se agrupaban en circunscripciones supracomunitarias de carácter puramente fiscal. Estos «collecta» (expresión que aparece en algunos textos aragoneses) recibían la influencia de aljamas próximas, a modo de cabezas de distrito o núcleos rectores que fijaban las líneas de gobierno y procuraban las garantías sociales, políticas, religiosas, etc. necesarias para su subsistencia. Los *collecta* ostentaban el nombre de la aljama cabeza de distrito y se sabe que las comunidades que los integraban tributaban juntas.

¿Se produjo algún intento de confederación o superestructura, que aglutinase el liderazgo político en una cabeza visible? Sabemos que en Castilla, en fecha relativamente temprana, las diversas aljamas designaban procuradores a una asamblea que se reunía cuando la ocasión lo requería para examinar y determinar los asuntos que

en la Mallorca cristiana». *Espacio, Tiempo y Forma: Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, Serie III. *Historia Medieval*, 17 [2004], p. 391).

⁵⁷⁸ O *kehilá*, indistintamente, modo habitual de denominar la comunidad judía medieval.

interesaban a toda la judería del reino; esta asamblea venía a ser, para los judíos, un organismo semejante a las Cortes.

No parece que fuera así en la Corona de Aragón. Si bien los judíos aragoneses mantuvieron estrechas relaciones entre sí⁵⁷⁹, sólo una vez a lo largo de la historia se produjo un intento de unidad, o para ser más exactos, de confederación supranacional de las aljamas de la Corona⁵⁸⁰. Nos referimos a las ordenanzas o *Taqqanot* de 1354-1355, traducidas recientemente al catalán a partir del original hebreo⁵⁸¹. Los judíos de los cuatro Estados aragoneses se reunieron y nombraron delegados: dos por Cataluña⁵⁸², otros dos por Aragón y uno por Valencia y Mallorca, respectivamente; pero en el momento de firmar el acuerdo sólo comparecieron catalanes y valencianos. Se limitaron a ser, y así se refleja en la documentación de la época, aljamas aragonesas, catalanas, valencianas o mallorquinas.

Una iniciativa similar prosperó en Castilla, por inspiración del rab de la judería del reino, Abraham Benveniste (o Bienveniste). Son las *Taqqanot* u Ordenamiento de Valladolid de 1432, redactadas por Benveniste y aprobadas por una comisión de representantes de las principales aljamas castellanas:

Las comunidades judías se dieron cuenta de que era necesaria una mayor interconexión entre todas ellas para garantizar su supervivencia y, por ello, la organización administrativa sufrió un importante cambio y hubo distintos intentos de fundar organizaciones centrales, instituciones generales, que permitiesen a través de sus regulaciones consolidar el judaísmo⁵⁸³.

⁵⁷⁹ «A mediados del siglo XIII los judíos de este territorio conforman “una sociedad global”, lo que se traduce en una voluntad expresa de constituir una sociedad completa, dotada de instituciones propias y emplazamientos, etc., producto de la convergencia de iniciativas colectivas y privadas» (MOTIS DOLADER, M. A., «Estructura interna y ordenamiento jurídico de las aljamas judías del valle del Ebro», op. cit., p. 115).

⁵⁸⁰ Conviene recordar que la Corona de Aragón era una agrupación de Estados, jurídicamente independientes, pero regidos por un mismo soberano que imponía una política común, es decir, una unión personal parecida a la que hasta hace poco tenía Dinamarca con Islandia. Hablamos de Estados y no de reinos, porque no todos lo eran. No era una nación que comprendiese un solo Estado, como fueron los reinos de Navarra y Portugal; ni algo parecido a la Corona de Castilla, donde a pesar de que la *intitulatio* de los reyes era diversificadora, la unidad existía. Prueba de ello es que la Corona de Castilla contaba con una legislación general (Partidas, Ordenamiento de Alcalá, etc.) y unas Cortes únicas. En cambio, en Aragón, los únicos funcionarios comunes a todos los Estados eran los personales del rey. En lo demás, cada Estado gozaba de organización propia e independiente, desde las Cortes, pasando por la lengua y la moneda hasta las aljamas. Las consecuencias que para ellas se derivaban en lo tocante a la legislación eran básicamente dos: 1) la única legislación cristiana común a todos los Estados que integraban la Corona era, paradójicamente, la eclesiástica papal, pues ni siquiera la eclesiástica nacional, provincial y diocesana era la misma; y 2) hay que atender por separado a lo que se legisló en cada Estado, lo que no es fácil de hacer ni se ha hecho hasta el momento presente en todos los casos.

⁵⁸¹ FELIU, E., «Els acords de Barcelona de 1354». *Calls*, 2 (1987), pp. 145-164.

⁵⁸² Rabí Iehuda Eleazar y Moisen Natan.

⁵⁸³ SUÁREZ BILBAO, F., *El fuero judiego en la España cristiana...*, op. cit., p. 126. Incluye una transcripción actualizada de las *Taqqanot* (pp. 455 y ss.). Anterior es la transcripción de MORENO KOCH,

Los judíos navarros también se organizaban y juzgaban según sus ordenanzas propias. Algunas aljamas del reino adoptaron las de Tudela, confirmadas en 1211 por Sancho VII. Refiriéndose a ellas, ORELLA sostiene que «el albedrín percibe la tercera parte de las caloñas impuestas por falta contra las ordenzas de la aljama, mientras que sólo recibe una novena parte de los delitos cometidos contra las leyes generales del reino que son juzgados por la justicia real»⁵⁸⁴.

Cuestión distinta es la relativa al oficio o dignidad de gran rabino o rabí (rab o rav) mayor. Los judíos del reino de Navarra tuvieron el suyo. En Castilla es posible que en tiempos del rey Sabio ya hubiera arraigado la figura⁵⁸⁵, consolidándose en el s. XIV. Nombrado por el rey con carácter vitalicio, actuaba con la condición de funcionario real como mediador entre el poder regio y los judíos del reino, y como juez mayor, con autoridad sobre todos ellos:

Ley 8.^a, tít. XX, tercera Partida. E quando fiziere viejo mayor, que es segund los judíos e los moros como adelantado, e lo pusiere sobre alguna tierra para oyr las alçadas e para librar los pleytos...

Entre sus atribuciones, aparte de las potestades jurisdiccionales⁵⁸⁶, sobresalen: nombramiento de adelantados, oficiales, veedores, tesoreros o inspectores de la cosa pública, a falta de acuerdo en la elección; control administrativo sobre el dinero otorgado a las escuelas dedicadas al estudio de la Torá; y decisión última sobre la conveniencia y oportunidad de las concesiones hechas a judíos sobre ocupación de cargos y oficios, o bien inmunidad en el pago de impuestos, a pesar de las cartas o albalás emitidas bien por la familia real, incluido el rey, obispos, arzobispos, maestros prelados o cualquier otro señor⁵⁸⁷.

Y., *Fontes Iudaeorum regni Castellae*, t. V. *De iure hispano-hebraico. Las taqqanot de Valladolid de 1432. Un estatuto comunal renovador*, Universidad Pontificia de Salamanca, Universidad de Granada, Salamanca 1987. Menos actualizada, pero ilustrada, puede consultarse en *Ordenamiento formado por los procuradores de las aljamas hebreas pertenecientes al territorio de los Estados de Castilla, en la Asamblea celebrada en Valladolid el año 1432: texto hebreo rabínico mezclado de aljamía castellana*, Imprenta de Fortanet, Madrid 1886.

⁵⁸⁴ «Los judíos en las fuentes jurídicas medievales del pueblo vasco», op. cit., p. 272.

⁵⁸⁵ Rabinos que sin ocupar un cargo establecido por derecho, son representantes de las aljamas ante el rey.

⁵⁸⁶ Básicamente tres: 1) capacidad de librar, juzgar y desembargar todos los pleitos, demandas, contiendas, acusaciones u otros hechos que ocurran entre las aljamas, ya sean asuntos de carácter general o especial; 2) apelaciones judiciales en última instancia; y 3) nombramiento de jueces que lo representen en los diferentes *qahales* del reino.

⁵⁸⁷ CRESPO ÁLVAREZ, M., «El cargo de Rab Mayor de la Corte según un documento de Juan II fechado en 1450», op. cit., pp. 170-171.

Todros de Toledo, el rabino más prestigioso de Castilla, fue investido de esta dignidad por Alfonso X. Lo fue también David Abudarham, que en 1290 negoció con Sancho IV el montante de la pecha (cabeza de pecho) de las aljamas. Y Samuel Leví durante el reinado de Pedro I el Cruel (1350-1369). Juan I nombró a David Negro rab mayor de todos los judíos del reino y miembro de su consejo, hasta su muerte en 1385, siendo sustituido por Mayr Alguadex, físico de la Corte en tiempos tanto de Juan I como de su sucesor, Enrique III el Doliente. A principios de 1450, Juan II firmó ciertas disposiciones sobre el cargo⁵⁸⁸.

En Navarra, la figura del gran rabino, concebido como representante supremo de los judíos del reino, no aparece hasta 1393. El nombramiento recayó sobre Josef Orabuena, rabino, juez y tesorero de los judíos tudelanos, físico personal de los reyes Carlos II y Carlos III⁵⁸⁹. Su familia conservó el cargo hasta que fue reemplazada, a mediados del s. XV, por los Malach, también de Tudela.

2. Organización del autogobierno: consejo rector

Es en el seno de la organizada comunidad donde el judío medieval puede desarrollar una completa vida judía, desde el nacimiento y circuncisión, pasando por la educación, matrimonio, actividad cultural y profesional, vida religiosa, etc., hasta la muerte y enterramiento.

Resulta inviable tratar de compendiar aquí la organización interna de todas y cada una de las aljamas, por su carácter local y heterogéneo, incluso dentro de un mismo reino o Estado, y porque poco se sabe de cómo estaban reguladas en Castilla y Portugal. Por fortuna, en Navarra⁵⁹⁰ y, sobre todo, en Aragón, unos cuantos estatutos se han publicado y algunos más se conservan, aunque permanecen inéditos al gran público. Del análisis de los más significativos, de las abundantes cartas reales que atesora el

⁵⁸⁸ Vid. FERRARA, O., *Un pleito sucesorio. Enrique IV, Isabel de Castilla y la Beltraneja*, La Nave, Madrid 1945, p. 20.

⁵⁸⁹ «Josef Orabuena est dit (...) “Rabbi Mayor” des Juifs de Navarre, et “Receveur Général de la Pecha des Aljamas”, ce à quoi semble le plus souvent se résumer l’office de Grand Rabbin pour les employés des boureaux». No obstante, «le charge de Rabbi Mayor n’a pas été pourvue par la suite; mais jusqu’en 1498, la date de l’expulsion des Juifs de Navarre, demeurèrent de successifs “Receveurs Généraux des Juifs de Navarre”, ce qui était en effet l’un des aspects de la titulature du Grand Rabbin Josef, qui avait également une responsabilité morale (...)» (LEROY, B., «Le Grand Rabbin de Navarre Josef Orabuena, 1390-1416», en C. BARROS [ed.], *Xudeus e Conversos na Historia...*, op. cit., pp. 157 y 161).

⁵⁹⁰ Sólo se conocen las de Puente la Reina y Tudela.

Archivo de la Cancillería de Aragón y de otras fuentes hebreas, señaladamente los *responsa* rabínicos⁵⁹¹, extraemos un cuadro resumen del modo en que se configura el poder y sus prácticas dentro de las aljamas hispánicas. En cuanto unidades orgánicas se dotan de una burocracia propia, que en lo principal ha de asegurar de manera eficiente la exacción de las rentas (presión fiscal) en beneficio de los poderes cristianos:

A los reyes les interesaba mantener las aljamas y a sus autoridades, no solo porque necesitaban interlocutores válidos, representantes, sino porque tenían que asegurar la recaudación de los impuestos⁵⁹².

En Navarra se organizan a imagen y semejanza del concejo cristiano, con su bedín y sus jurados. En Aragón se distinguen tres órganos de gobierno colegiado: la asamblea plenaria o aljama *stricto sensu*, el consejo y un pequeño comité ejecutivo (los adelantados).

Si en los primeros tiempos la comunidad se rige por la asamblea, asumiendo el principio básico de soberanía de la mayoría y el reparto de poder⁵⁹³, en el s. XIII el incremento demográfico obliga a delegar sus poderes y a investir a un grupo restringido de notables. Como jefes de la comunidad ejercen todos los poderes en razón de la autoridad con que han sido revestidos. Su mando es indiscutible, llegando a fundarse verdaderas sagas endogámicas con tradición en el servicio público.

A fines del s. XIV se gesta una nueva organización en medio de disensiones internas más o menos violentas, que enfrentan a los grupos oligárquicos con los estamentos más humildes. A consecuencia de las mismas, se reducen a cuatro los principios jurídicos de organización comunitaria: 1) gobierno representativo; 2) elección periódica de los dirigentes; 3) reparto y delegación de funciones, y 4) obligación de acatamiento a las decisiones colectivas. La evolución del sistema administrativo pasa a ser paulatinamente compartido por la totalidad de la aljama, facilitando en teoría el libre

⁵⁹¹ Primordialmente dos, Selomo ben Abraham Adret, *Tesubot seelot / HaRasb''a*, Bolonia (1539), e Isaac ben Séset Perfet, *Séfer Bar Saset / Hiberó hahajam...* Yishaq, Riva di Trento (1559). Vid. también, del primero, *Séfer seelot utsubot*, Bené-Baraq, Tel Aviv 1958-1959; EPSTEIN, I., *The responsa of Rabbi Solomon ben Adreth of Barcelona, 1235-1310, as a source of the history of Spain: studies in the communal life of the Jews in Spain as reflected in the responsa*, KTAV, New York 1968. Y del segundo, *Seelot u-tesubot bar Saset*, edición crítica por H. J. Daiches, Jerusalem 1968; HERSHMAN, A. M., *Rabi ben Sheshet Perfet and his times*, Jewish Theological Seminary of America, New York 1943.

⁵⁹² CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 39.

⁵⁹³ En la asamblea todas las decisiones se toman por los sufragios de los concurrentes.

el acceso de los tres estratos sociales o «manos»⁵⁹⁴ a los principales órganos de poder, en particular el consejo, órgano ejecutivo que actúa por delegación de la asamblea general. La aljama queda relegada a cuerpo meramente electoral, aunque, en todo caso, revalida las ordenanzas y aprueba el sistema tributario y el endeudamiento. Se reúne con poca frecuencia, con una periodicidad no inferior al trimestre o al semestre.

En 1480, Fernando II de Aragón dota a la mayoría de las comunidades hebreas de nuevos estatutos, que eximen a los judíos de la obligación de ratificar periódicamente sus cargos, a cambio, cómo no, de una generosa contribución a las arcas reales. Por añadidura, en orden a la pacificación de las luchas intestinas que ya por entonces desangraban los *cahales*, se consolida el sistema de elección por insaculación, mediante el cual sus dirigentes son elegidos por sorteo cada año. A veces, como en Tortosa, el propio monarca elige nominalmente a los candidatos, siempre entre los adeptos a sus directrices⁵⁹⁵; pero en la mayoría de las ocasiones ignoramos los presupuestos bajo los cuales se confecciona la nómina de aspirantes. Una provisión real nos permite conocer que en la judería de Calatayud «para ser admitido y conlocado en las bolsas de los oficios de adelantado y clavaros de la mano mediana de la dicha aljama», debía contribuirse en la pecha «en numero de tretze sueldos o de allí arriba en el millar, los quales ha de pagar tres anyos siguientes antes que sea adieso a los dichos officios»⁵⁹⁶.

El consejo es una institución de nuevo cuño que recibe diferentes denominaciones según la región: *consilium*, *consiliarii*, *probi homines*. Desde su creación tiende a ser un órgano proporcional y representativo, modelado a imagen y semejanza de la articulación social que le sustenta, incluso en aquellos lugares donde el sistema de gobierno se aproxima más al aristocrático, como en Barcelona, Zaragoza y Tudela, y que tenderá a desaparecer, aunque, en realidad nunca lo haga por completo. Con frecuencia el gobierno de las juderías recae en manos de una oligarquía de unas pocas familias, alejadas, en cierto modo, del resto de sus congéneres, que matrimonian entre sí, residen en la Corte y mantienen permanente relación con los cristianos, lo que les permitirá controlar los resortes del poder hasta el final. En Tudela, por ejemplo, las familias más prominentes mantienen el derecho de veto sobre las regulaciones y acuerdos adoptados tanto en asamblea como en consejo legislativo. En Barcelona, la

⁵⁹⁴ La mayor, mediana y menor, agrupadas en función del nivel económico y la categoría social de las familias.

⁵⁹⁵ ACA, Cancillería, reg. 3636, fols. 26v-27v.

⁵⁹⁶ ACA, Cancillería, reg. 3642, f. 199v.

elección del consejo debía hacerse, según órdenes reales, entre los adelantados y jueces de la aljama, cargos copados por las familias más pudientes. En Jaca, un 9 por ciento de las familias controlan el 70 por ciento de la riqueza de la comunidad; por el contrario, un 70 por ciento de los habitantes del *qahal* tienen acceso sólo al 13 por ciento⁵⁹⁷.

En poco más de un siglo el consejo sufre una clara evolución, y no solo en su composición, sino también en sus funciones. Sabemos que su número de integrantes es directamente proporcional a la densidad poblacional. En Zaragoza, como en Perpiñán, llegará a tener veinticinco miembros; doce en Huesca; ocho en Ejea y Tauste; siete en Játiva; y seis en Jaca. En Valencia y la ciudad condal lo integran inicialmente treinta ministros pertenecientes a los linajes más ilustres. De forma análoga, en Tudela, en el año 1393, el gobierno de la aljama se deja en manos de un colegio de veinte personas, llamado por esa razón Consejo de los Veinte.

En Huesca, Jaca, Valencia y otras comunidades los tres estratos sociales están representados en el consejo: los ricos, la clase mediana o mano media y los pobres. En Barcelona y Zaragoza, en un principio, las diferencias socioeconómicas no fueron tenidas en cuenta y toda la comunidad elegía el consejo. Posteriormente, la participación en el mismo consagrará la representación proporcional de los tres estratos sociales. Con independencia de los estratos de elección, la importancia del cargo exigía que fuera cubierto por candidatos de buena reputación, instruidos en la ley y conocedores de los asuntos comunitarios. Antes de tomar posesión, el elegido juraba por la Ley de Moisés que no antepondría sus intereses personales a los generales, bajo pena de anatema.

Los modos de designación más extendidos son dos: la cooptación de los cesantes a sus sucesores, ocho días antes de expirar su mandato, o su elección directa por los adelantados. La duración del mandato varía también según las aljamas. Por lo que a la de Barcelona se refiere, los autores no se ponen de acuerdo. Si para JOSEPH PÉREZ el colegio llamado de los *Trentenari* se renueva por tercios cada año⁵⁹⁸, JOSÉ RAMÓN MAGDALENA sostiene que «la elección tenía lugar cada tres años durante los días intermedios de la festividad de la Pascua judía, estando presente (...) el baile»⁵⁹⁹.

⁵⁹⁷ MOTIS DOLADER, M. A., «Los judíos jacetanos en la Edad Media», op. cit., p. 93.

⁵⁹⁸ *Los judíos en España*, op. cit., p. 116.

⁵⁹⁹ «Los judíos en la Corona de Aragón durante la Baja Edad Media. Organización de las aljamas y las controversias judeocristianas», en A. SÁENZ-BADILLOS (ed.), *Judíos entre árabes y cristianos: luces y sombras de una convivencia*, El Almendro, Córdoba 2000, p. 147.

Se verifica a lo largo del tiempo una tendencia a incrementar las funciones del consejo en detrimento de los adelantados, especialmente las de orden económico y fiscal (en esta materia sus dictámenes son vinculantes), y en particular, la supervisión de la colecta y fijación de las cuotas impositivas y tributos con que deben concurrir a las cargas de la Corona. Aquí, sin embargo, hay una excepción: la aprobación de nuevas reglas o acuerdos económicos que afectan a todos los individuos del *qahal* requiere la presencia y aprobación de todos ellos, en asamblea plenaria. Téngase en cuenta que en asuntos tocantes a la suscripción de censales -sobre los que luego volveremos- se obligan las propiedades comunitarias e individuales en garantía del pago de las rentas anuales.

Así y todo, los consejeros tienen poder no sólo sobre los negocios, propiedades e intereses de la aljama, a nivel comunitario. Entre sus funciones se cuentan preservar la vida y pertenencia de los judíos en la esfera individual, en asuntos como, por ejemplo, la tutela. También al consejo corresponde la elección de adelantados, clavarios y magistrados del tribunal rabínico.

Sabemos, de otra parte, que la aljama es investida por la Corona con el poder de promulgar medidas y disposiciones que regulan la vida comunitaria, instrumentos legales definitorios de su autogobierno, que junto con los privilegios y mandatos reales marcan la pauta por la que discurren hasta su extinción en 1492. Son las ordenanzas, estatutos o *taqqanot*, concepto que manejamos en el capítulo anterior.

Estas cartas comunitarias, discutidas y aprobadas por el consejo por delegación de la asamblea general, se sitúan por encima de todos los judíos y son de obligado cumplimiento⁶⁰⁰. Consagran, como se ha dicho, la autonomía esencial de cada comunidad, pero también abren la posibilidad de una reglamentación adoptada por un grupo o una federación de comunidades. Las más recientes se incorporan a las dictadas en el pasado (salvo disposición en contrario), formando el conjunto una especie de constitución informal que rige la vida comunitaria. Entre las más paradigmáticas sobresalen las *ordinaciones* de Barcelona de 1327, modelo de las de Valencia (1364) y Huesca (1374). Grupo aparte forman las de Zaragoza de 1382 y Barcelona de 1386, relacionadas entre sí:

⁶⁰⁰ Se amonesta a aquellos que las violen, generalmente mediante la imposición de multas (GARCÍA ARENAL, M. y LEROY B., *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media*, Hiperión, Madrid 1984, p. 149, n.p.p. 15). No obstante, tienen el valor de la libre adhesión y consentimiento de la comunidad.

En un principio fue un modelo de ordenamiento propio de Cataluña, en donde se generalizaron como instrumentos jurídicos internos, especialmente destacan las de Barcelona⁶⁰¹.

Su marco de actuación es muy amplio. Regulan la mayor parte de la vida religiosa, social, judicial y económica de la comunidad: observancia y celebración de festividades, reconocimiento de efectos jurídicos a los matrimonios contraídos fuera del reino, tribunales y administración de justicia, uso de la escritura y el calendario hebraicos en documentos públicos, reparto de contribuciones ordinarias y extraordinarias, marco legal de los préstamos con interés, transacciones de la comunidad, delito de malsindad y, naturalmente, todo lo relativo a las tasas especiales (sobre animales degollados, vino, bodas, entierros, etc.), destinadas a sufragar los gastos comunes, entre cuyos principales capítulos sobresalen las escuelas rabínicas, los lugares de culto y las cofradías para asistencia a pobres y enfermos. En muchos extremos se requiere tan solo el consentimiento de la mayoría del consejo para promulgar nuevos estatutos que aclaren o actualicen los preexistentes.

En la segunda mitad del s. XIV los negocios de la mayoría no son administrados de forma asamblearia, sino que se delegan en un cuerpo ejecutivo del consejo o comité de secretarios -algo así como los jurados de concejo-, que no perciben salario alguno por el desempeño de su oficio: en Aragón y Navarra son denominados genéricamente adelantados, *muqademín* o *berurim*.

Los adelantados actúan como delegados o agentes del consejo con poderes de interlocución del conjunto del *qahal* con el concejo y la Monarquía, y son responsables últimos ante terceros, primordialmente ante los acreedores que pueden llegar a exigir garantías personales si los censos periódicos no son abonados.

Dentro de su campo de acción, desempeñan funciones de interpretación, aplicación y autenticación de los estatutos comunitarios, que acompañan con funciones judiciales, aunque sólo en los conflictos intracomunitarios (*inter iudaeos*) en primera instancia o de menor cuantía y siempre auxiliados -real o nominalmente- por los *dayyanim* o rabinos.

Intervienen, además, en asuntos de policía interna con capacidad sancionadora, pudiendo dictar excomuniones, destierros e imponer multas o incluso proponer la pena

⁶⁰¹ SUÁREZ BILBAO, F., *El fuero judiego en la España cristiana...*, op. cit., p. 126.

de muerte en períodos en que las autoridades cristianas lo autorizan. Entre otros asuntos, destacan las transacciones comerciales o negocios en días de la Pascua no feriados, delaciones y malsindad, robo, prescripciones sobre las sinagogas, uniones maritales, divorcios y segundas nupcias, perjurios. Son los responsables de supervisar las obras públicas, gestionar las cofradías asistenciales o de caridad comunal y, en colaboración con los rabinos, controlar la rectitud de la ortodoxia de las conductas religiosas y morales de sus convecinos, pudiendo decretar sin necesidad de refrendo disposiciones vinculantes. Llevan a cabo las investigaciones internas referidas a los rabinos y jueces, convocan y presiden las asambleas y, a falta de tesoreros o, en ocasiones, solapándose con el puesto de clavario o *pagador*, se ocupan de la administración de pagos y presupuestos. Y como colofón final: muchos oficios son designados directamente por ellos cada año.

Por regla general son designados -entre seis y doce en los *qahales* importantes- por sus convecinos y confirmados en sus puestos por la Corona. En otras comunidades los recluta el consejo, frecuentemente entre sus miembros. Son elegidos por sufragio o al menos cooptados anualmente, hasta que Alfonso V introduce el sistema de insaculación, que acaba imponiéndose. Con frecuencia se reparten entre las familias más influyentes de la comunidad, si bien se exige una preparación mínima y una vida sin tacha.

Aparte de los mencionados, en la aljama existen otros cargos directivos, o mejor «oficiales», cuya designación fue siempre centro de disputas con la Corona. Vienen agrupados en diferentes apartados:

- cargos relacionados con la administración de la aljama y la recaudación de impuestos: veedores, mayordomos, clavario, tasadores, recaudadores.
- jurídicos o que precisan un mínimo conocimiento de la ley judía: *dayyanim*, notarios, albedíes;
- representativos: mandaderos, mensajeros y procuradores. En ocasiones, el peso que llegaban a alcanzar algunas comunidades, como la de Murcia, justificaba el nombramiento de algún encargado de las relaciones con los cristianos, el llamado «alcalde delegado entre cristianos y judíos»⁶⁰².

⁶⁰² VALDEÓN BARUQUE, J., «Una ciudad castellana en la segunda mitad del siglo XIV: el ejemplo de Murcia». *Cuadernos de Historia*, 3 (1969), p. 24, recuperado en septiembre de 2010 de Región de Murcia, http://www.regmurcia.com/docs/murgetana/N039/N039_001.pdf.

- al servicio de la oligarquía dirigente: andadores, Castellero, porteros;
- y religiosos: rabino, maestro enseñante y matarife o «shohet», siendo el primero la principal autoridad religiosa.

Todos ellos desempeñan sus funciones bajo el control de un funcionario real, el comisario o representante del rey. El comisario está al corriente de cuanto sucede en la judería gracias a la información que le suministra el vicemerino, un judío designado por el rey pero subordinado a aquél.

Para las demás Coronas podemos suponer que se organizaban de una manera similar; pero esto es un apriorismo. En Navarra, desde el reinado de Carlos II la Corona admite oficialmente la identidad y autonomía judías. Se conservan las *taqqanot* de Tudela de 1287 y 1305, ratificadas y ampliadas en 1391⁶⁰³.

Durante los ss. XI al XIII, el ejercicio del poder se estructura en torno a los jueces o *dayyaním* y un comité de ancianos («viejos»), auxiliados por un cuerpo ejecutivo de adelantados -en hebreo: *muqademín*, del árabe *al-mucaddam*, en castellano *almocadén*-. Entre sus cometidos básicos figuran el decidir sobre todos los aspectos administrativos y legislativos que afecten al conjunto de individuos de conforman la comunidad, señaladamente la exacción y prorrateo de impuestos y servir de representación ante la Corona. Actúa de forma análoga al concejo cristiano y sigue la misma evolución: en un principio, los cargos se renuevan cada año por libre elección; luego pasan a ser hereditarios, patrimonio de unas cuantas familias poderosas. No será hasta el s. XIV cuando se haga definitiva la centralización y jerarquización de la estructura jurídica, por petición de las propias aljamas, insatisfechas del elevado grado de atomización existente en la organización anterior y por la fractura que a nivel social

⁶⁰³ BAER, Y. F., *Die Juden...*, t. I., op. cit., docs. 586 y 601. Sobre los estatutos de la organización comunitaria en Navarra, vid. GAMPEL, B. R., *Los últimos judíos en suelo ibérico: las juderías navarras 1479-1498*, Gobierno de Navarra, Pamplona 1996. Sobre la judería del reino de Navarra vid. LEROY, B., *The Jews of Navarre: in the late Middle Ages*, The Magnes Press, Jerusalem 1985; id., «Entre deux mondes politiques; les juifs du Royaume de Navarre». *Archives Juives*, 20 (1984), pp. 35-39; id., «Le Royaume de Navarre et les Juifs aux XIVe-XVe siècles: entre l'accueil et la tolérance». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos y sefardíes*, 38/2 (1978), pp. 263-292; LACARRA, J. M.^a, «Estructura económica y social del reino de Navarra en el siglo XIV». *Cuadernos de Historia (Hispania)*, 8 (1977), pp. 277-316. Acerca de las intensas relaciones entre los judíos navarros y aragoneses, vid. LEROY, B., «Les relations des juifs de Navarre et des juifs de la Couronne d'Aragon», en *Actes: Ir. Colloqui d'Història dels Jueus a la Corona d'Aragó*, Institut d'Estudis Ilerdencs, Lleida 1991, pp. 157-164; id., «Dans les villes de Tudela et de Saragose a la fin du XIVe siècle. Les juifs et les seigneurs». *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, 32 (1983), pp. 81-93; id., «Rapports des juifs de Navarre avec les juifs de la Couronne D'Aragon». *REJ*, 140 (1981), pp. 319-432; BALAGUER SÁNCHEZ, F., «Las juderías altoaragonesas y sus relaciones con Navarra». *Príncipe de Viana*, anejo, 2-3 (1986), pp. 23-30.

provocó la paulatina separación, en el seno de las comunidades, entre dos grupos diferenciados y gradualmente enemistados:

En la escala superior de la sociedad hebrea fue conformándose una auténtica aristocracia, con tendencia a la consolidación de linajes y patrimonios, y que en sus actividades y modos de vida se asimilaba cada vez más a la aristocracia cristiana, de forma que sus integrantes estaban exentos de tributos y disfrutaban de inmensas fortunas y de abundantes bienes muebles y raíces (...). En el extremo opuesto aparecía la gran mayoría de la población, que ejercía, principalmente, como agricultores, artesanos y pequeños mercaderes; más apegados a las tradiciones religiosas y culturales judías, condenaban a los poderosos por su descreimiento. (...) el enfrentamiento interno en las aljamas se generalizó e intensificó a lo largo del siglo XII (...); esta división se ahondó a lo largo del siglo XIII (...)⁶⁰⁴.

A partir de entonces una sola autoridad se hace cargo del control de la totalidad de las aljamas del reino: el rabino (rab) mayor, del que depende en última instancia el personal encargado de la justicia -jueces y rabinos son nombrados directamente por él- en un territorio definido y considerablemente amplio. Las *Taqqanot* de Valladolid la consolidan. Reflejan en último extremo el deseo de reforma interna de los *qahales*, todavía rehenes de estructuras de poder local y oligárquico:

El Rab Mayor presentó a los procuradores la propuesta de redactar unas ordenanzas, *takkanot*, que sirvieran para todas las aljamas del reino sustituyendo a las antiguas que, con carácter general, parecido al del sistema foral cristiano, se habían desarrollado anteriormente, fomentando una peligrosa y tradicional división de la comunidad (...) Mientras la sociedad cristiana se debatía entre privilegios y derechos especiales, distorsionaban los principios jurídicos y dificultaban las relaciones sociales, el judaísmo, por necesidad, había descubierto la importancia de la unidad jurídica⁶⁰⁵.

Aunque muchos de sus pasajes no resultan muy jurídicos que digamos, regulan con meridiana precisión las funciones del rab mayor, las leyes del matrimonio y la organización administrativa y judicial de las aljamas. La figura se expandió por Europa y la cuenca del Mediterráneo y logró sobrevivir a la cascada de expulsiones:

En los reinos cristianos, desde el siglo XIII, los monarcas habían tomado la costumbre de designar a los que comúnmente se denominaba rabinos mayores, que eran representantes de toda la comunidad y, a menudo, dirigentes de ella. Con la expulsión, naturalmente, esta práctica se interrumpió. Oficialmente ya no había judíos. Pero a mediados del siglo XV R. Meir ha-Levi de Viena otorgó a R. Yesayá ben Abá Mori una autoridad delegada sobre todos los judíos que habitualmente residiesen en Francia⁶⁰⁶.

⁶⁰⁴ CANTERA MONTENEGRO, E., «Cristianos y judíos en la meseta norte castellana: la fractura del siglo XIII», en Y. MORENO KOCH y R. IZQUIERDO BENITO (coords.), *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos: afinidad y distanciamiento*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2005, p. 63.

⁶⁰⁵ SUÁREZ BILBAO, F., *El fuero judiego en la España cristiana...*, op. cit., pp. 127 y 129.

⁶⁰⁶ SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Los judíos*, Ariel, Barcelona 2003, p. 445.

3. Aparato judicial

La aljama constituye, desde el punto de vista cristiano, el asentamiento que corresponde al principio de personalidad de las leyes, en virtud del cual las controversias internas de una comunidad sometida se solventan por jueces de la comunidad de acuerdo a las prescripciones de su Derecho, ley o jurisprudencia de origen⁶⁰⁷. En la perspectiva judía, la autonomía jurídica de la aljama es expresión de su vasta cultura religiosa y vehículo pactado con el poder establecido a través del cual preserva sus leyes y tradiciones. Bien mirado, la aljama permitió a la comunidad judía establecerse y, en definitiva, sobrevivir en un entorno hostil.

A diferencia de sus correligionarios europeos, los judíos hispánicos consiguieron afianzar su autonomía judicial, siempre amenazada por los oficiales del rey⁶⁰⁸, otros grupos de influencia (solariegos, behetrías⁶⁰⁹, realengos, ciudades abadengas⁶¹⁰, órdenes, encomiendas) y, por supuesto, la Iglesia. No lo hicieron solos, sino en connivencia con los monarcas, que reconocieron la jurisdicción de los tribunales judíos para conocer de los pleitos entre judíos⁶¹¹ (demandas, quejas, procesos criminales y transgresiones religiosas) y, en general, otorgaron legitimidad -o sea, efectos jurídicos- a las actas, las escrituras y demás documentos legales validados por notarios o

⁶⁰⁷ Las fuentes jurídicas que regulaban la vida social de la comunidad judía eran la Torá, la Misná, la Halajá y las *taqqanot*.

⁶⁰⁸ Durante el reinado de Juan I de Castilla «se dan una serie de abusos con relación a las autoridades que deben juzgar pleitos entre judíos. A estas quejas responde el documento expedido en Burgos, el 25 de marzo de 1386. Oidores, alcaldes y justicias del rey se entrometían en pleitos y demandas entre judíos, es decir, juicios que no tenían un carácter mixto (judíos y cristianos) y que por lo tanto, según las leyes dispuestas por anteriores monarcas, debían ser librados y juzgados por jueces y rabís judíos» (CRESPO ÁLVAREZ, M., «El cargo de Rab Mayor de la Corte según un documento de Juan II fechado en 1450», op. cit., p. 159).

⁶⁰⁹ La ley 3.^a, tít. XXV, cuarta Partida define solariego y behetría como dos maneras de señorío laico. Si, de una parte, solariego «tanto quiere decir, como hombre que es poblado en suelo de otro. E éste tal puede salir cuando quisiere de la heredad, con todas las cosas muebles que ahí hubiere, mas no puede enajernar aquel solar, ni demandar la memoria que ahí hubiere hecha, mas debe fincar el señor cuyo es», behetría, de otra parte, «tanto quiere decir como heredamiento que es suyo quito de aquél que vive en él, e puede recibir por señor a quien quisiere que mejor le haga» (ALFONSO X, rey de Castilla, *Las siete Partidas...*, op. cit., p. 676).

⁶¹⁰ El término abadengo se aplica al señorío jurisdiccional que ejerce cualquier persona eclesiástica sobre un territorio determinado, que puede ser una villa o municipio, en contraposición al término realengo y al señorío laico.

⁶¹¹ Salvo para las familias francas, que escapaban a su jurisdicción. Las *Taqqanot* de Valladolid recogen que la Corona concedía a los judíos que sus pleitos «asi çiviles como criminales, sean librados por las ley[e]s delos judios» y por sus propios jueces: «porquanto el dicho senior Rey, Dios le guarde, mandó porel dicho probilejo alas sus justicias e oidores que non asi entrametan enlos pleitos que entre los judios unos con otros ubieren, segum que mejor e más conplidamente enel dicho probilejo se contiene» (MORENO KOCH, Y., *Fontes Iudaeorum regni Castellae...*, op. cit., pp. 47 y ss.; SUÁREZ BILBAO, F., *El fuero judiego en la España cristiana...*, op. cit., p. 462 y ss.).

registradores judíos, incluidos los relativos a causas matrimoniales en casos de bigamia, muchos redactados en judeo-árabe:

El derecho a juzgar sobre pleitos y a sentenciar, con la imposición de penas, fue una de las diferencias más importantes con respecto a las condiciones de vida, desde el punto de vista jurídico, con respecto a las comunidades judías europeas, así lo resalta el rabi Asher en muchas de sus respuestas. La autoridad de los jueces judíos (...) fue enorme, sobre todo como consecuencia de la concentración urbana de las comunidades que buscaron así su medio de defensa frente a las agresiones exteriores⁶¹².

Claro que la concesión de facultades judiciales era siempre limitada y su poder circunscrito y circunstanciado, teniendo en cuenta que, como en casi todo, en esto también hay grados. En Sahagún, Alfonso X invistió al abad de facultades para poner sobre los judíos un albedí que resolviera sus litigios, y autorizó que también pudieran ser juzgados por los adelantados que nombrasen los rabinos de Burgos, ante quienes podían incluso apelar⁶¹³; pero en Sevilla dispuso la creación de alcaldías especiales para resolver pleitos internos de las minorías⁶¹⁴, lo mismo que en Burgos⁶¹⁵. En esta ciudad, en plena minoridad de Fernando IV, año de 1295, debido probablemente al acuerdo tomado en las Cortes de Valladolid de 1293, que había prohibido la existencia de jueces apartados, fueron nombrados cuatro jueces cristianos con jurisdicción territorial y no personal, en asuntos civiles y criminales. El fuero de Sepúlveda tampoco recoge la figura de un juez especial de judíos. Dirimían sus disputas ante los alcades, a los que pagaban por sus servicios.

Tít. 72. (...) et an á dar trece mencales á los Alcaldes dos veces en el año, porque non les tienen puerta por sus debdas, é sus juicios que an de demandar⁶¹⁶.

En Alcalá de Henares, el principio de jurisdicción única cristiana hundía sus raíces en el Fuero Viejo:

§ 171. Todo iudez de Alcala, e de los iudeos a derecho, e el eles faga aver derecho; e el iudez lo iudgue⁶¹⁷.

⁶¹² Ibid., p. 129.

⁶¹³ «Et mandamos que los judios de S. Fagund que hayan aquel fuero que han los judios de Carrion, que los iuzguen los adelantados aquellos que pusieren los rabés de Burgos, et que iuren estos adelantados que pusieren los rabés al abad que fagan derecho, et que no encubran sos derechos del abad, que ha de aver, cuemo dicho es; et si se agraviaren de los adelantados, que se alzen á los rabés, et esto sea en los iuicios que ovieren entre si segund so ley (...). Et el abad que aya poder de poner sobre ellos alvedi judio, que sea vecino de San Fagund» (*Colección de fueros municipales y cartas pueblas...*, t. I, op. cit., p. 318).

⁶¹⁴ TENORIO Y CERERO, N., *El Consejo de Sevilla...*, op. cit., pp. 54-55.

⁶¹⁵ Archivo Municipal de Burgos, sec. Histórica, núm. 4125, publicado por E. GONZÁLEZ DÍEZ, *Colección diplomática del Concejo de Burgos: (884-1369)*, Instituto de Estudios Castellano, Burgos 1984, núm. 67.

⁶¹⁶ *Extracto de las leyes del Fuero Viejo de Castilla*, op. cit., p. 206.

En casos como estos en que los judíos acuden a instancias cristianas (alcaldes y oficiales) para librar pleitos con otros miembros del *qahal*⁶¹⁸, el Derecho aplicable es la Ley judía. No obstante, antes de dictar sentencia, los cristianos consultaban la opinión de judíos versados. En las *Taqqanot* de Valladolid podemos leer, en referencia a una carta de privilegio de 11 de septiembre de 1431, que los jueces cristianos «non an usado en nuestros derechos e leyes pora que sean bien çertificados en ellos (...)»⁶¹⁹. En lo que concierne a Aragón, dice KLÜPFEL que «si bè era un cristià qui, si més no en els processos més importants, ocupava el lloc decissiu, també estava lligat al consell de jurisconsults jueus»⁶²⁰. Como vimos arriba, en Sepúlveda se llegó a exigir a la aljama el pago a los alcaldes de una suma anual para que atendieran sus juicios.

Con todo, la mayoría de las comunidades tenía plena jurisdicción civil. En cuanto a la jurisdicción criminal, existían desde las que, como la de Tortosa, sometían sus casos al tribunal de la Curia⁶²¹, hasta las que incluso gozaban de la prerrogativa de aplicar castigos físicos y la pena capital. Eso sí, el enjuiciamiento de delitos como el homicidio y el robo a mano armada se situaron siempre, en Navarra, Castilla y Aragón, fuera de las facultades judiciales otorgadas a las aljamas. Por otro lado, hay Derecho secular que regula las relaciones entre judíos, como el Libro de los Fueros de Castilla, donde encontramos disposiciones sobre lesiones, denuestos, perjurio, deudas entre judíos e incluso incumplimiento de los preceptos religiosos, como ha quedado dicho atrás⁶²².

Allí donde se implantó, el principio de exclusividad jurisdiccional se aplicaba a los jueces, no a los litigantes. Quiere decirse que los judíos no tenían jurisdicción sobre los cristianos, pero cualquier judío tenía expedita la posibilidad de someterse a la jurisdicción cristiana, con o sin acuerdo entre las partes. Tal postura entrañaba apartarse

⁶¹⁷ *Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares*, op. cit., p. 305.

⁶¹⁸ Sucedió en Castilla durante el período turbulento que siguió al pogromo de 1391, por encontrarse vacante el cargo de Rab Mayor.

⁶¹⁹ MORENO KOCH, Y., *Fontes Iudaeorum regni Castellae...*, op. cit., pp. 47 y ss.; SUÁREZ BILBAO, F., *El fuero judiego en la España cristiana...*, op. cit., pp. 462 y ss.

⁶²⁰ «El régimen de la Confederación catalano-aragonesa a finales del siglo XIII». *Revista jurídica de Catalunya*, 36 (1930), p. 33.

⁶²¹ Tribunal de justicia. El oficial al frente del mismo, el Justicia, representa en cada centro urbano la autoridad delegada del rey y ejerce en su nombre la jurisdicción criminal y civil ordinaria. Sobre la institución en las *costums* de Tortosa vid. FONT I RIUS, J. M.^a, *Estudis sobre els drets i institucions locals en la Catalunya medieval: col·lectanea de treballs del professor Dr. Josep M.^a Font i Rius amb motiu de la seva jubilació acadèmica*, Universitat de Barcelona, Barcelona 1985, pp. 300 y ss.

⁶²² §§ 217, 219-221 (*Libro de los fueros de Castiella*, op. cit., pp. 113-117).

de la ley y tradición judías, lo cual desde el punto de vista del *qahal* suponía caer en un grave acto de desacato.

Los procesos eran resueltos bien independientemente por órganos propios de las aljamas, o confiados a los judíos por vía de delegación:

Jutges d'aquesta mena, n'hi havia per tot arreu on vivia una aljama considerable: "jucides" a Saragossa, "adelantati" a Exea, (...) "alfagui" a Calataiud, Villara, Alagó; "alaminus" a Daroca, Ariza, Ricla, Bòrgia, l'"alcalde" de Saragossa el "salamino" o "alcalde" de Lleida, aquests eren els noms donats als diversos funcionaris que administraven justícia entre llurs correligionaris⁶²³.

Aunque en un principio algunas comunidades delegaron el ejercicio de la justicia en *adelantados* nombrados generalmente por el rey que a menudo compraban sus cargos, con el transcurrir del tiempo esta función fue transferida a un cuerpo especial de jueces, cuya denominación variaba según los reinos, *dayyanim* o *neemanim*, así como a los albedíes. El *dayyan* o rabino-juez, trasunto judío del cadí musulmán, es el juez de los judíos en pleitos mayores y menores. Sus funciones mezclan cuestiones jurídicas y religiosas. Es seleccionado entre rabinos y expertos en Derecho y disciplina rabínica:

Los funcionarios de justicia de las aljamas eran responsables del cumplimiento y observancia de las leyes y preceptos. Estaban encargados de supervisar el cumplimiento de la doctrina y la moral. Por ello en sus funciones se mezclaban cuestiones jurídicas y religiosas, comunidad judía era una comunidad de fe y el bien que había de proteger era esa unión en la fe de Moisés⁶²⁴.

Su número varía según las localidades. Así, por ejemplo, en Barcelona, hay cinco, y tres en Zaragoza, Huesca, Perpiñán, Elche y Daroca. De otra parte, el albedí («alledi», «albedino», «albedi», «aluedin») tiene la consideración de alcalde, juez o equivalente⁶²⁵, con atribuciones judiciales -en procesos de menor cuantía cuando la *res litigiosa* no sobrepasa el valor de cinco sueldos- y de policía para la ejecución de lo

⁶²³ KLÜPFEL, L., «El régimen de la Confederación catalano-aragonesa a finales del siglo XIII». *Revista jurídica de Catalunya*, 36 (1930), p. 33.

⁶²⁴ SUÁREZ BILBAO, F., *El fuero judiego en la España cristiana...*, op. cit., p. 130.

⁶²⁵ Tanto jueces como alcaldes actuaban investidos de potestades jurisdiccionales. El nombramiento del juez recaía cada año a favor de uno de los Sex de Concejo, órgano colectivo que en Castilla ostentaba la categoría de tribunal de apelación de la villa. Los alcaldes representaban su organismo judicial inferior. No se confunda a los *alcaldes de concejo* o *jurados de concejo* (como se les denominaba en Cuenca, Soria y Cáceres, por ejemplo) con los *alcaldes del rey* o *de la Corte*. Su misión consistía en tomar parte en la potestad de juzgar, en nombre del poder central, y unidos a los alcaldes de concejo, con la misma competencia que éstos. Los alcaldes de concejo, en sus dos modalidades de actuación, individual y colegiada, gozaban de autonomía jurisdiccional frente a los alcaldes del rey en el territorio municipal, que se extendía no sólo al casco urbano de la villa sino también a las aldeas de alfoz. Sobre las competencias y atribuciones de jueces y alcaldes GONZÁLEZ SERRANO, J., «Los oficios del Concejo en los fueros municipales de León y Castilla (continuación)». *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, 18 (abril-junio 1922), pp. 227-242.

juzgado, con poder de coerción, competencia que en algunos lugares asumen los *muqademín*. Por su valor ilustrativo, llamamos aquí la atención sobre una rúbrica del fuero de Zorita de los Canes:

§ 579. Et siel iudio fuera dela carçel fuere testiguado metalo el iuez en la prision del iudio, fasta que pague. Otroquesi, siel iudio su pie metiere, et uençido fuere, tengalo preso enla carçel del Rey aquel que fuere albedino, **que es assí como iuez**⁶²⁶.

Varios magistrados integran el tribunal ordinario de única instancia o *bet-din*. En un primer momento (ss. XI-XIII) la autoridad del tribunal se consolida en función del prestigio que le dan las diversas comunidades que intervienen en su favor y apoyan sus decisiones y no por el resultado de una institucionalización. De hecho los jueces todavía no son permanentes y el procedimiento se acerca más a lo que hoy es una corte de arbitraje. Cada parte elige un juez no necesariamente versado en el estudio de la ley. Acto seguido es elegido un tercero de común acuerdo, lo que permite configurar una mayoría en el caso de que los primeros no se pusieran de acuerdo.

El juez permanente no se generalizó hasta los ss. XIV y XV. Para entonces el rabino ya se había hecho cargo del ejercicio de la justicia en el *qahal*. Al principio su función se limitaba a presidir una corte sin jueces (rabínica por definición), pues la comunidad sólo le designaba a él, con competencia para nombrar dos asesores. Andando el tiempo serán elegidos por el consejo. El cargo de rab o juez mayor se sitúa por encima de todos ellos, como veremos.

El tribunal inicia sus actuaciones a instancia de parte. Los argumentos del acusador y el acusado se exponen, por lo general, oralmente para evitar largos trámites - siempre costosos- y otras argucias dilatorias que complicasen la justa y rápida resolución de los casos sometidos a la consideración de los jueces. No obstante, se sabe que los *dayyanim* contaban con el apoyo de un escribano propio que anotaba sumariamente las declaraciones de ambos litigantes para así evitar retractaciones y malentendidos en las causas.

Ciertas aljamas dispusieron de dos clases de tribunales y jueces, dedicados a cada esfera jurisdiccional: la civil y la criminal⁶²⁷. Los *dayyanim* de los procesos

⁶²⁶ *El fuero de Zorita de los canes*, op. cit., p. 271. El subrayado es nuestro. Sobre la génesis del término albedí STEIGER, A., «Aragonés antiguo “albedí”». *Archivo de Filología Aragonesa*, 8-9 (1956-1957), pp. 161-162.

penales eran los mentores de la aljama, severos guardianes de la moral pública, censores religiosos y morales. Infringir las reglas de la Torá -no guardar, por ejemplo, el sábado- constituía un delito que exponía al reo a las sanciones más graves, hasta la pena capital. No obstante, los *dayyanim* no tenían la capacidad de ejecutar las sentencias cuando la condena era a muerte o imponían la lesión o amputación de algún miembro del cuerpo. En tales casos el acusado era entregado al alcalde o juez de la Corte o localidad, para que librase la sentencia de acuerdo con el fallo.

Excepcionalmente algunas comunidades, como las de Huesca, Calatayud y Zaragoza desde 1376⁶²⁸, contaron con tribunales de segunda instancia o «juez de apelación», ante quienes podían ser recurridos los veredictos del *bet-din* ordinario. El juez de apelación escucha de nuevo las alegaciones y declaraciones de las partes, estudia el caso y emite un último e irrevocable veredicto.

Un caso particular lo constituye el terrible delito y pecado de la malsinería («malsinut»). El malsín es el judío que, ante autoridades y tribunales gentiles, delata o denuncia falsamente a otro judío o a toda la comunidad o realiza afirmaciones que denigran la ley de Moisés o la religión hebraicas⁶²⁹. La malsinería no atentaba contra un sujeto concreto, sino contra toda la comunidad (traición), por eso era ésta la que, de oficio, ejercía la acción judicial: «a partir de la denuncia, los jueces podían iniciar el procedimiento para buscar las pruebas y procesar -si las hubiere- al culpable»⁶³⁰. Los tribunales judíos la castigaban con un arma contundente, el anatema, con sanciones que, contradiciendo al Talmud y la Torá, llevaban desde la amputación de un miembro a la pena capital, pasando por la excomunión o expulsión definitiva o temporal de la comunidad («alatma», «herem» o «nitduy»).

Aunque la mentalidad actual nos hace abominar de este privilegio real, no nos cabe la menor duda de que surgió de la necesidad que acuciaba a las juderías de defenderse de las amenazas externas y de mantener una cierta cohesión interna frente a

⁶²⁷ Conforme a su política general de sustraer la jurisdicción penal a todas las corporaciones particulares, los Reyes Católicos abolieron el privilegio de las aljamas para juzgar causas penales desde las Cortes de Madrigal (1476). En todo caso, la autonomía judicial fue siempre más amplia e importante en el reino castellano que en Aragón, donde tenía mucho más limitada su actuación en el ámbito criminal.

⁶²⁸ AHPZ, Domingo Pelagut, 1380.

⁶²⁹ Acerca de los judíos malsines BOFARULL Y SANS, F. DE, «Los judíos malsines». *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 6 (1911-1912), pp. 207-216; KAUFMAN, D., «Jewish informers in the Middle Ages». *TJQR*, 8 (1895-1896), pp. 217-238.

⁶³⁰ SUÁREZ BILBAO, F., *El fuero judiego en la España cristiana...*, op. cit., p. 130.

agresiones exteriores⁶³¹. Así y todo, el problema de fondo fue que las acusaciones arreciaban, a pesar de las advertencias de los sabios judíos que luchaban por poner fin a tan lamentable situación. ¿Por qué los reyes, que la conocían, permitieron esta situación? Tengamos en cuenta que por los malsines ajusticiados las aljamas entregaban al Tesoro real sumas considerables de dinero, cantidades que llegaron a representar una fuente no poco frecuente y siempre bienvenida de enriquecimiento de las arcas reales. Seguramente esta circunstancia fuera el revulsivo de algunas denuncias.

Se sabe que en 1312 la aljama de Sevilla pidió autorización al rey para enjuiciar a cierto judío que se dedicaba a delatar a sus hermanos de religión tanto individualmente como a la comunidad en su conjunto. Fue condenado a la horca.

La última pena de muerte contra malsines en Castilla parece haber sido la ejecutada el 21 de agosto de 1379 contra José (Yuçaf) Pichón, también llamado de Écija, contador mayor del reino y destacadísima personalidad de la Corte en tiempos de Enrique II y Juan I. Pese a que los trámites legales se habían respetado formalmente, nadie tuvo la menor duda de que la ejecución de Pichón no había pasado de ser un asesinato encubierto a manos de unos pocos judíos influyentes, movidos por la envidia y la ambición⁶³². Según el cronista López de Ayala, se apoyaron en un albalá firmado en blanco que había sido entregado de manos del mismísimo rey Juan. Cuando el monarca tuvo noticia de lo sucedido, se sintió burlado. Dio orden de castigo inmediato de los conjurados, incluido el alguacil ejecutor, y prohibió a las aljamas «façer justicia de sangre»⁶³³.

En 1380, las Cortes de Soria -y posteriormente las de Medina del Campo- deniegan a los judíos sus antiguos privilegios judiciales. En adelante sus jueces sólo quedarán autorizados para conocer de los pleitos civiles. En cuanto a las causas

⁶³¹ Volverá a hablarse de anatemas más adelante, cuando la Inquisición obligó a las aljamas y a los rabinos a pronunciarse contra aquellos de sus miembros que se abstuviesen de acudir y testificar ante los tribunales del Santo Oficio. A partir de 1492 y por lo que se refiere a los conversos, nos parece muy acertado el comentario de BEINART: «¿Cómo es posible tildar de malsines a una multitud de testigos, cuando la propia Inquisición ordenaba a todo el que tuviera conocimiento de un judaizante –por haberlo visto, u oído, o por cualquier medio- e incluso al que tuviera sospechas, presentarse y testificar ante el tribunal? Aquellos que no se presentasen eran considerados fautores y heréticos y muchos fueron por ello juzgados. A los que testificaron, la Inquisición les prometía una absolución» (BEINART, H., «Judíos y conversos en España después de la expulsión de 1492». *Hispania*, 24/94 [1964], p. 297)

⁶³² AMADOR DE LOS RÍOS señala a don Zuleman (Selemóh) y don Zag (Çag, Isahak), con el merino o rabino mayor de la judería burgalesa, como principales responsables (*Historia social, política y religiosa...*, t. II, op. cit., pp. 335-336).

⁶³³ Ibid.

criminales, no podrán pronunciar sentencias de muerte, de amputación de miembros o de destierro. Obtienen a cambio el privilegio de elegir a los magistrados cristianos que intervengan en las causas, además de la posibilidad de apelar las sentencias ante la justicia real:

Ordenamos e mandamos que de aqui adelante non sea osado ningund judio de nuestros rregnos, asy rrabis como viejos nin adelantados, nin otra persona alguna delos que agora son o seran de aqui adelante, de entremeterse de judgar ningund pleito que sea criminal, asy commo muerte de omme o perdimiento de miembro o desterramiento; pero que puedan librar todos los pleitos çeuiles, segund su ley, e los pleitos criminales quelos libre vno de los alcalles delas villas e lugares, cada vno en su juridiçion, qual escogieren los judios⁶³⁴.

Más adelante, las Ordenanzas de 1432 reclamaron el tradicional derecho de los tribunales judíos a juzgar a los malsines.

También en el reino de Aragón, hasta bien entrado el s. XV, un tribunal especial, integrado por adelantados y una comisión designada al efecto, se ocupaba de juzgar este tipo de delito. Hasday Crescas (o Creques), rabino de la ciudad de Zaragoza y aconsejador de Juan I para asuntos judíos, probablemente el judío más importante de su época, desempeñó el cargo de juez supremo del reino para los malsines hasta el día de su muerte, en 1410.

No fue sino hasta los tiempos de Fernando II cuando la jurisdicción penal de las aljamas en causas criminales es definitivamente abolida, perdurando, no obstante, la capacidad de juzgar causas civiles con posibilidad de apelar a los tribunales cristianos⁶³⁵. El objetivo no parece otro que acallar las disensiones intracomunitarias y, como compensación a la aludida privación, se pone el máximo empeño en acabar con las delaciones de los *malshinim*, habida cuenta de que el riesgo de que sus actividades paralizasen las instituciones comunales seguía vivo.

Una orden real de 1377 vedó a la aljama de Barcelona el conocimiento de los delitos castigados con pena de muerte o amputación física. En todo lo que no fueran estos delitos y juicios mixtos, sometidos a la jurisdicción del baile, la aljama ostentaba jurisdicción civil y criminal sobre sus miembros.

⁶³⁴ Ordenamiento sobre judíos hecho en las Cortes de Soria (1380), en *Cortes de los antiguos reinos...*, t. II, op. cit., pp. 311-312.

⁶³⁵ Las causas criminales eran instruidas en la Audiencia Real (por ejemplo, ACA, Cancillería, reg. 3640, f. 79).

Los únicos malsines que nunca sufrieron penas capitales fueron los navarros. Así y todo, las ordinaciones navarras de 1305 y 1412 ponen especial énfasis en el factor cercenador que representan y, en consecuencia, les imponen cincuenta años de destierro y una multa de mil maravedíes alfonsinos de oro⁶³⁶.

4. La hacienda

Las aljamas de judíos, al igual que los concejos cristianos, disponían de un sistema propio de recaudación de fondos con los que hacer frente tanto a la demanda de dinero por parte de los centros de poder cristiano⁶³⁷, como a las necesidades internas. Créditos e impuestos eran las principales fuentes de ingresos. Naturalmente, el monarca se reservaba el derecho de aceptar o rechazar modificaciones e innovaciones en el procedimiento de exacción, aunque no solía mostrar una especial predilección por ninguno en particular.

Clavarios o tesoreros eran los responsables de la recaudación y la administración tributaria. Se dividían en tasadores y recaudadores; los primeros se ocupaban de apreciar la tarifa y la base imponible a aplicar a cada contribuyente, mientras que los segundos se limitaban a la cobranza. Su elección no solía ser estamental sino por circunscripción única, no pudiendo concurrir en la misma persona los cargos de adelantado y agente fiscal, ni tener parentesco entre sí. Su período de mandato oscilaba entre uno y tres ejercicios económicos.

En las colectividades aragonesas, los repartimientos o tallas constituían el recurso principal para satisfacer tanto las necesidades ordinarias como las contingentes. Los primeros inconvenientes se registraron a la hora de fijar el prorrateo. En 1263 se establecieron los principios de equidad y proporcionalidad de los impuestos al valor de los patrimonios familiares. Sin embargo, para evaluar la prorrata existían dos tendencias: la de las familias aristocráticas, partidarias de una tasación a cargo de agentes públicos designados y controlados por los líderes de la comunidad; y la de las

⁶³⁶ LEROY, B., *The Jews of Navarre...*, op. cit., p. 27, n.p.p. 30.

⁶³⁷ Dichas rentas se remontan en los señoríos «a tiempos de la reconquista y las [tierras] de realengo proceden de las renegociaciones realizadas en los siglos XIII y XIV para simplificar el proceso de percepción de los impuestos, cuyo resultado son las pechas ordinarias, aunque se conservan algunos exentos como la cena» (MOTIS DOLADER, M. A., «Estructura interna y ordenamiento jurídico de las aljamas del valle del Ebro», op. cit., p. 145).

clases bajas, que preferían un sistema basado en la propia declaración del contribuyente respecto a sus ingresos y propiedades, llamado «per solidum et libram». Ello nos revela la existencia de una enconada pugna fiscal en la aljama, que se prolongaría durante la primera mitad del s. XIV, y también nos deja entrever la clara conciencia colectiva que, en el ámbito fiscal, habían adquirido los judíos a finales de la época medieval.

Durante los últimos años del s. XIII y primeros del XIV, se postuló una victoria temporal de las clases más desfavorecidas, logrando no sólo la imposición del sistema de declaración personal jurada, sino también la aprobación de ordenanzas contra los ricos que solicitaren exención o reducción de impuestos del rey⁶³⁸. Así, en Zaragoza, cada judío del *cahal* debía declarar su capital y sus actividades económicas mediante juramento. Los bienes ocultados o indebidamente declarados se confiscaban pasando a poder del rey y de los arrendadores de impuestos, a partes iguales. Al objeto de conjurar toda indefensión de los contribuyentes y ante cualquier conflicto con los recaudadores, las diferencias eran examinadas por un tribunal de cuatro contribuyentes.

Empero, los ricos terminarán imponiéndose. La ordenación económica dada en Zaragoza en 1331 constituye en este aspecto su mejor respaldo y punto de partida decisivo para toda la legislación posterior. En la distribución de impuestos refuerza el criterio de equidad, ya que «algunos judios saber et pueden ganar mas que otros, ye(s) de raçon que segund su ganancia et su ministracion page en esta persent ordinacion a taxacion de seys judios eslitos (...) por los ditos adelantados». Estos funcionarios electos tasaban los haberes. Tributaban las joyas, los vestidos femeninos, los préstamos y los intercambios comerciales. Posteriormente se introducirá una novedad: en la comisión encargada de efectuar la tasación, las tres manos (menor, mediana y mayor) estarían representadas por igual⁶³⁹.

Paulatinamente las aljamas fueron perfilando los métodos de recaudación, cada vez más precisos. De acuerdo con su tipología, las fuentes de ingresos se distribuían en tres apartados: 1) los impuestos directos (tallas o repartimientos: la pecha); 2) los impuestos indirectos («imposiciones» o «sisas»); y 3) el crédito público.

El impuesto directo más frecuente era la pecha. Se llamaba «pecha» o «peita» tanto la cantidad a la que la aljama en su conjunto había de hacer frente, como a la

⁶³⁸ ASSIS, Y. T., «Responso Rabínicos y Cartas Reales...», op. cit., pp. 369-372.

⁶³⁹ BAER, Y. F., *Die Juden...*, t. I., op. cit., doc. 342.

prorrata entre sus miembros. Incidía sobre el rendimiento personal (cabezaje) y sobre el patrimonio (talla de heredades). Los ricos a veces quedaban exentos.

La sisa era un impuesto que gravaba la expedición de numerosos artículos de consumo, productos manufacturados y de transformación, la transmisión de bienes muebles e inmuebles, el lucro e, incluso, los préstamos.

La recaudación de las sisas se otorgaba, mediante compra o arriendo, al mejor postor en pública subasta. Las principales sisas registrales a fines del s. XIV en la aljama de Zaragoza fueron las siguientes: la sisa del vino, los cereales y la carne⁶⁴⁰, el «brazaje», la «mercadería», la trapería, el cambio y el «forniment».

Cuando los ingresos (repartos y sisas) resultaban insuficientes, la aljama recurría al crédito público en su triple vertiente de préstamos (usurarios o forzosos), comandas y censales. El recurso al crédito es, en principio, un arbitrio más extraordinario y de emergencia todavía que el de los repartimientos o tallas, y puede decirse que es motivado, como hemos indicado, por la insuficiencia de estos últimos y de las «imposiciones» para atender al aumento de los gastos en los años centrales del s. XIV, y porque su recaudación es mucho más lenta y compleja. El recurso al crédito privado ya se practica de modo esporádico desde fines del s. XIII, pero a mediados del XIV se generaliza una forma de empréstito más acentuadamente pública, al adoptarse para fines comunitarios una institución de Derecho privado, a saber: la constitución o venta de censales, equivalente a la figura actual del censo consignativo, es decir, la recepción de un capital por la aljama con la carga de un censo periódico o pensión (los intereses), consignado sobre unos bienes determinados (el patrimonio y los ingresos del *cahal*). Los cesos podían ser vitalicios (violarios) o perpetuos (censales); en el primer caso la deuda se extingue a la muerte de las personas a cuya vida se hubiese estipulado el contrato, mientras que en el segundo se exigía la restitución del capital. La ventaja de esta nueva forma de crédito para las aljamas radica no sólo en el reducido interés devengado por las cantidades recibidas, sino sobre todo en que la deuda sólo es redimible a voluntad del deudor, en nuestro caso la aljama. En cualquier caso, la

⁶⁴⁰ En un primer momento se mermaba el peso o la medida del producto objeto de sisa, pero con el tiempo esta modalidad fue sustituida por un recargo en el tiempo.

imposición de censales depende en último término de la potestad real o señorial, que expide autorización para efectuarlas en momentos determinados⁶⁴¹.

5. Estructura de los asentamientos y habitación

El análisis de la vida interna de las aljamas quedaría incompleto si no nos detuviéramos a considerar sumarisimamente el ámbito material donde desarrollaban su vida cotidiana. Con todo, el gran inconveniente al que nos enfrentamos es la escasez de restos con los que apoyar, y muchas veces descifrar, lo que dicen o parecen querer decir los hallazgos documentales, casi siempre fuentes locales:

Si hacemos un recuento de los materiales arqueológicos de que se dispone para hacer el estudio urbanístico de las juderías de Aragón, los resultados no pueden ser más desalentadores: por lo que se refiere a edificios (concretamente sinagogas y baños) hay hipótesis y tradiciones, pero nunca seguridades⁶⁴².

Hay que considerar a este respecto el grado relativo de urbanización. Razones religiosas (contacto con los lugares de culto), consideraciones de seguridad (defensa común y ayuda mutua), pero también razones económicas y políticas (proximidad de los mercados y ferias y más fácil acceso a los representantes de los poderes centrales), son los motivos. Así, a medida que avanzaba la Edad Media, los judíos tendían a asentarse en las capitales (cerca de las Cortes de los reyes, de las sedes de las diócesis y a menudo bajo su directa protección)⁶⁴³. Cuando se les permitía, preferían instalarse en el centro no muy alejados del *castrum* originario, en barrios intramuros de calles estrechas y

⁶⁴¹ Sobre el censo vid. FURIÓ, A., «Crédito y endeudamiento: el censo en la sociedad rural valenciana (ss. XIV-XV)», en, E. SARASA SÁNCHEZ y E. SERRANO MARTÍN (eds.), *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica (siglos XII-XIX)*, t. I, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1993, pp. 501-534; GARCÍA SANZ, A., «El censo». *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, XXXVII (1961), pp. 281-310.

⁶⁴² BLASCO MARTÍNEZ, A., «La investigación sobre los judíos del reino de Aragón hoy». *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.^a Medieval*, 6 (1993), p. 347. Vid. sobre la cuestión LACAVE RIAÑO, J. L., «Restos arqueológicos de los judíos en España», en F. RUIZ GÓMEZ y M. ESPADAS BURGOS (coords.), *Encuentros en Sefarad: Actas del Congreso internacional "Los judíos en la historia de España"*, Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real 1987, pp. 23-32. Del mismo autor «Sinagogas y barrios judíos de España: huellas arquitectónicas», en A. ALCALÁ (coord.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992*, Ámbito, Valladolid 1995, pp. 221-235; «Restos arqueológicos y judaicos de Teruel. ¿La sinagoga de Teruel?». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos y sefardíes*, 39/1 (1979), pp. 109-111; y «El destino de los monumentos judíos tras la expulsión», en A. M.^a LÓPEZ ÁLVAREZ y R. IZQUIERDO BENITO (coords.), *El legado material hispano judío: VII Curso de Cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 1998, pp. 401-411.

⁶⁴³ KARADY, V., *Los judíos en la modernidad europea...*, op. cit., pp. 9 y 10.

sinuosas, con predominio de casas pequeñas o moriscas agrupadas en torno a las sinagogas o casas de oración, porque había que aprovechar al máximo el espacio habitable disponible, y ello mucho antes del establecimientos de *ghettos*:

Conviene recordar que el proceso de repoblación y las formas de organización social del espacio afectan a la distribución de la población, y no necesariamente se llevó a cabo con voluntad segregadora. En todas las ciudades y villas en las que vivían musulmanes, estos tenían sus barrios difusamente denificados, como los judíos, como los cristianos, como los mercaderes foráneos... Estos barrios propios habían surgido muchas veces como consecuencia de los acuerdos con los nuevos conquistadores. Pero en el siglo XIII no eran entidades aisladas e impermeables. (...) No hay que confundir la distribución socio-espacial originada por la aplicación de criterios repobladores con la segregación. La tendencia al agrupamiento conviene a las autoridades eclesiásticas y civiles (pues tienen efectos económicos, al posibilitar la recaudación de impuestos), pero también a los grupos religiosos, en su caso por razones de cohesión (consolidación de la aljama) y seguridad. Pero, como no hay una prohibición expresa y tajante de vivir en un barrio o en otro, se encuentran familias cristianas judías o musulmanas viviendo en todos los barrios⁶⁴⁴.

Por lo general, las juderías estaban muy bien organizadas y contaban, además de casas, con edificios y espacios para uso común. El más importante de todos, la sinagoga, cumplía varias funciones. Aparte de ser la casa de oración, era el lugar idóneo para toda clase de celebraciones religiosas (la ceremonia de circuncisión, la de la mayoría de edad de los jóvenes, bodas, etc.), sitio de reunión de la asamblea plenaria de la comunidad y del comité permanente de gobierno⁶⁴⁵. El Ordenamiento de 1412 prohibió la construcción de nuevas y el embellecimiento de las existentes.

Los barrios judíos poseían mercados⁶⁴⁶, una alhóndiga para la venta de harina, casas de merced donde se cobijaban temporalmente los judíos en tránsito o los rescatados del cautiverio, baños para las abluciones rituales («miqwé»)⁶⁴⁷, la sede del

⁶⁴⁴ CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit. pp. 49-50.

⁶⁴⁵ Aún hoy sigue siendo obligada la consulta de la obra de LACAVE RIAÑO, J. L., *Juderías y sinagogas españolas*, MAPFRE, Madrid 1992. Del mismo autor «Juderías y sinagogas en Castilla y León», en E. LORENZO SANZ (coord.), *Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo: actas del Congreso celebrado en Medina del Campo en 1991*, t. III. *Árabe, hebreo e historia de la medicina*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1993, pp. 105-112; y «Sinagogas y juderías extremeñas». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos y sefardíes*, 40/2 (1980), pp. 215-234.

⁶⁴⁶ El tráfico de los productos elaborados se realizaba en la alcaicería y el de los productos hortícolas en las bercerías.

⁶⁴⁷ La importancia que para los judíos tenía la *miqvé* («miqwé») o baño ritual se desprende del imperativo de observación de los preceptos rabínicos sobre la purificación. Por esta razón y para evitar desórdenes aceptaban de buen grado el acceso de los baños públicos en días distintos que los cristianos, como vimos. Algunas ciudades contaban con varios edificios de este tipo, siendo uno de ellos conocido por lo general como «baño judío» o «baño moro», indistintamente. Da buena prueba de ello la Orden del Departamento de Cultura y Turismo del Gobierno de Aragón, que completa la Disposición transitoria primera de la Ley 3/1999, de 10 de marzo, del Patrimonio Cultural Aragonés, por la que se declara bien de interés cultural los «Baños judíos», también denominados «Baños árabes», sitos en la zaragozana calle de Coso (BO de Aragón 11, de 29 de enero de 2003). ROMANO VENTURA aporta una interesante evidencia en «Baño o

bet-din o tribunal rabínico y la madraza o escuela talmúdica. La dirección de los estudios bíblicos y talmúdicos correspondía al rabino, intérprete autorizado del Derecho revelado y responsable de la educación de los niños; éstos, hasta los diez años, aprendían a leer y a escribir con la finalidad de instruirse en la Torá y el Talmud⁶⁴⁸. Su estudio era promovido por cofradías.

Algunas juderías, como la jacetana, contaron con una cárcel propia, «para que los familiares pudieran visitar con más comodidad a los reclusos»⁶⁴⁹.

Existen pruebas de la existencia de mataderos y de carnicerías (o de ambas cosas a la vez)⁶⁵⁰. Sólo se consumía un determinado tipo de carne⁶⁵¹, que era sacrificada con arreglo a un estricto procedimiento confiado al matarife de la comunidad o *shohet*⁶⁵². Era declarada *caser*, esto es, apta para el consumo, únicamente la carne que había seguido las pautas. Algunos fueros castigaban la venta de carne judiega por carniceros no judíos:

Et carniçero que carne indiega uendier, quemarle la carne é peche x marauedís⁶⁵³.

En las tabernas se despachaba vino, llamado en romance «vi jueusc», «vino judiego» o «vino judienco»⁶⁵⁴, para ceremonias y libaciones religiosas en el seno familiar. Al igual que la carne, todos los procesos de cultivo, vendimia, prensado, fermentación y envasado eran supervisados por expertos judíos, quienes certificaban la idoneidad del producto mediante sellos y firmas en los toneles, botas y redomas. Tales “escrúpulos” en el cumplimiento de las leyes que rigen la alimentación motivaron la aplicación de impuestos especiales a la producción cárnica y enológica.

miqwe de Lérida». *Sefarad: revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 35/1-2 (1975), p. 158.

⁶⁴⁸ Esta circunstancia se debe tener en cuenta cuando se quiere evaluar el nivel cultural de las diversas comunidades religiosas de la España medieval. El nivel de los judíos, de manera general, siempre fue superior al de los cristianos, lo que permitió a los conversos, en los ss. XV y XVI, ocupar puestos destacados en la Administración regia, en la jerarquía eclesiástica y en las universidades.

⁶⁴⁹ MOTIS DOLADER, M. A., «Los judíos jacetanos en la Edad Media», op. cit., p. 92.

⁶⁵⁰ Vid. LACAVE RIAÑO, J. L., «La carnicería de la aljama zaragozana a fines del siglo XV». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 35/1-2 (1975), pp. 3-36; CANTERA MONTENEGRO, E., «La carne y el pescado en el sistema alimentario judío en la España medieval». *Espacio, Tiempo y Forma: Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, Serie III. *Historia Medieval*, 16 (2003), pp. 13-51.

⁶⁵¹ De rumiantes de pezuña hendida y aves no carroñeras ni de presa.

⁶⁵² El proceso se compone de cuatro fases: 1) degüello de un solo golpe, sin temblor ni vacilación; 2) desangrado; 3) inspección ocular de las vísceras; y 4) expurgado de tendones y grasas.

⁶⁵³ § 367 del fuero de Salamanca (*El Fuero de Salamanca*, op. cit., p. 131).

⁶⁵⁴ Vid. BLASCO MARTÍNEZ, A., «La producción y comercialización del vino entre los judíos de Zaragoza (siglo XIV)». *Anuario de Estudios Medievales*, 19 (1989), pp. 405-449.

Algunas ciudades, como Zaragoza, tenían sus propios hornos en los que se cocía el pan ácimo («massôt» o «maçot») para el consumo los días de Pascua. Allí donde no había hornos propios, se cocía el pan en los hornos señoriales, a cambio de una contraprestación. Con el tiempo esta costumbre señorial, privativa no sólo de los hornos, sino de los molinos y también de los puentes, se convirtió en normativa de concejo⁶⁵⁵.

Mención aparte merecen los cementerios o fonsarios. Alfonso X ordenó (ley 2.^a, tít. XIII, primera Partida) que ni judíos ni musulmanes recibieran sepultura en los cementerios cristianos. De ahí que las aljamas dispusieran de un lugar propio para enterrar a sus muertos, cuya concesión se obtenía mediante el pago de cuantiosas sumas al cabildo municipal, al señor de turno o al rey, según el caso. La cofradía de *Cabarim* o de enterramientos era una de las más prestigiosas y queridas por los habitantes del *qahal*. A diferencia de los cristianos, que enterraban a sus muertos en el entorno de las iglesias y conventos, los camposantos judaicos se situaban por lo general extramuros, muchas veces en un montecillo cercano o cerca de un río. Ciertos municipios les autorizaron a situarlos intramuros a cambio de una contraprestación, bajo pena de multa:

Et los judíos an á dar la pimienta por la fiesta de Navidat, porque el Concejo les otorgó ques enterasen en la Villa de los muros á dentro: et si non dieren, an de pechar cient mrs. al comun del Concejo, et que den la pimienta⁶⁵⁶.

Sólo los judíos tenían acceso a ellos⁶⁵⁷. En todas las necrópolis los cadáveres aparecen enterrados en tierra virgen, ya en tumbas excavadas o en especiales covachas o hipogeos, orientados con la cabeza al Oeste y los pies al Este para que en el momento de la resurrección sus rostros estén vueltos hacia Jerusalén.

⁶⁵⁵ Fuero de Cuenca, § 31.

⁶⁵⁶ § 72 del fuero romanceado de Sepúlveda (*Extracto de las leyes del fuero viejo de Castilla*, op. cit., pp. 205-206).

⁶⁵⁷ En Sevilla se sabe de dos necrópolis; una ubicada al exterior de la Puerta de la Carne y la otra, más reciente, en el barrio de San Bernardo, que la reina Isabel mandó expropiar el 25 de marzo de 1482 porque en ella recibían sepultura conversos según el rito judaico. En Jerez de la Frontera el cementerio se situaba extramuros, en la actual calle Honsario, que recibe este nombre precisamente a causa de formar parte del antiguo fonsario judío, concedido a la aljama de la ciudad por Alfonso X.

CAPÍTULO II. LA «EDAD CONFLICTIVA»

I. Las causas del desarraigo

La judeofobia, entendida como prejuicio, como ideología o como discriminación, es un fenómeno complejo en el que inciden e interactúan múltiples factores. Aunque se pueda intentar una enumeración de sus causas, es difícil determinar el peso y la medida de cada una de ellas. Es más, siempre ha generado opiniones divididas. Lo que para algunos autores supone el desencadenante principal, para otros no representa más que un agente accesorio, irrelevante o sólo un pretexto. Por añadidura, una de sus peculiaridades complica las cosas todavía más: el desprecio, el odio o la aversión al pueblo judío aglutina una diversidad de expresiones que pueden hacer de ella una ideología camaleónica y parasitaria:

Es camaleónica porque se adapta de lleno al contexto histórico y geográfico en el que se desarrolla. Es parasitaria porque se ensambla a otras ideologías y, acoplándose a sus ideas, transmite la antipatía hacia los judíos. (...) Las tres eras de la judeofobia son: el antisemitismo religioso (antijudaísmo), el antisemitismo racial (antisemitismo biológico o científico) y el antisemitismo político (antiisraelismo o antisionismo)⁶⁵⁸.

Antijudaísmo, antisemitismo... Según NETANYAHU, la judeofobia moderna española fue un odio racista, no religioso, fundado en los conceptos de extranjero y raza⁶⁵⁹. BAER, en cambio, considera que la causa decisiva fue el rencor religioso, por delante de cualquier otro factor, y califica de «Guerra Santa» los sucesos de esta época⁶⁶⁰. SUÁREZ FERNÁNDEZ también coincide en estimar este elemento como el principal⁶⁶¹. Para DELUMEAU, la judeofobia es un fenómeno alimentado por la cultura en el poder, que en este momento de la historia se corresponde con la cultura «católica»⁶⁶².

Al margen de opiniones más o menos conciliables, lo cierto es que todas ellas nos ponen sobre la pista de un fenómeno -la intolerancia judeófoba- en un contexto social histórico -la España moderna-, cuyo análisis no podemos eludir en este epígrafe. Al punto nos asaltan dos preguntas. La primera, ¿cuáles fueron las causas del odio?; y la

⁶⁵⁸ TORRENS, X., «Racismo y antisemitismo», op. cit. p. 363.

⁶⁵⁹ *The Marranos of Spain, from the Late XIVth Century to the Early XVI Century, According to Contemporary Hebrew Sources*, American Academy for Jewish Research, New York 1966.

⁶⁶⁰ *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit.

⁶⁶¹ «El máximo religioso», en M. A. LADERO QUESADA et al., *Fernando II de Aragón, el rey Católico*, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza 1996, pp. 47-60.

⁶⁶² *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Taurus, Madrid 1989.

segunda, ¿desaparecieron con la desjudeización, esto es, con la conversión de los judíos al cristianismo?

1.- De entrada, no hay que perder de vista que los ciclos históricos presentan un hilo argumental común en el prejuicio y el discurso antisemita, sea éste del tipo que sea: la población judía es percibida como el mal absoluto, la causa de todos los males, el peor enemigo o el Ellos más ajeno. Se demoniza la imagen del judío, de la religión judía o, en el momento presente, del Estado judío, creando mediante clichés negativos una figura mítica repulsiva. Dice PRIMO LEVI:

Me pides (...) un testimonio sobre un tiempo en el que también yo, al igual que todos los judíos de la Europa ocupada por los nazis, fui definido como «otro», condenado así a la condición del extraño o, incluso, del enemigo⁶⁶³.

En la Edad Media, el odio a los judíos presenta cuatro aspectos, según CARO BAROJA. Es ante todo un odio de carácter religioso, transmitido mediante la teología, la apologética, la doctrina, la liturgia, la enseñanza y la predicación cristiana (judeofobia cristiana o antijudaísmo): los judíos son el pueblo deicida, rechazaron a Jesucristo y Dios los rechazó a ellos. Es también un odio económico, inspirado por la usura que suelen practicar. Es además un odio psicológico; se piensa que los judíos son más inteligentes y más soberbios o, por lo menos, presumen de serlo; son medrosos, poco valientes y poco dados a los trabajos penosos. Y sólo, en cuarto lugar, vienen los rasgos físicos, merced a la confusión generalizada de los rasgos supuestamente semíticos con los rasgos mediterráneos u orientales.

Los contemporáneos apenas contradicen los discursos dominantes acerca del pasado. Salomón ben Verga, historiador y médico hispanojudío del s. XV, expresaba en *Chébet Jehuda* que las causas del odio antijudío entre los cristianos eran la sed de riqueza y, como consecuencia, la de mando y, por parte de los hebreos, el orgullo de raza y la ostentación del lujo en el que vivían⁶⁶⁴. El cronista local Matías de Neuenburg

⁶⁶³ «Aquel tren con destino Auschwitz», en LEVI, P., *Vivir para contar: escribir tras Auschwitz*, ed. de A. I. DAVIDSON, trad. de A. FUENTES y P. DAL BON, Alpha Decay, Barcelona 2009.

⁶⁶⁴ VIÑAS Y MEY, C., «De la Edad Media a la Moderna. El Cantábrico y el Estrecho de Gibraltar en la historia política española». *Hispania: Revista Española de Historia*, 5 (1941), p. 42. Sobre la figura de ben Verga y su obra vid. AYOUN, R. y VIDAL SÉPHIHA, H., *Los sefardíes de ayer y de hoy: 71 retratos*, EDAF, Madrid 2002, pp. 261 y ss; CANO, M.ª J., «Los judíos de Aragón y Cataluña en el Sebet Yehudah de Selomoh Ibn Verga», en *Actes: Ir. Colloqui d'Història dels Jueus a la Corona d'Aragó*, op. cit., pp. 167-177.

acusará al pueblo de la campaña desatada contra los judíos en la Europa del s. XIV, exonerando de responsabilidad al clero⁶⁶⁵.

Sea como fuere, entre las razones que se barajan generalmente como más consustanciales a la judeofobia, con sus pros y sus contras, es que el hebreo, por su condición de pueblo diaspórico, fue siempre considerado extranjero allá donde fue a instalarse, lo que vino a fortalecer la desconfianza y la animadversión hacia él. Condición más relacionada con un arquetipo, el del «judío errante», que con un hábito o característica arraigados en Israel; no se olvide que desde la destrucción de Jerusalén por Tito (70 d.C.) los judíos carecían de entidad político-territorial propia. Siguiendo con la cita a PRIMO LEVI:

Pienso que esta condena, que equivale a la expulsión del cuerpo de los «normales», procede siempre de fuera, que nadie, o casi nadie, se convierte en «otro» espontáneamente; por ello, siempre es dolorosa⁶⁶⁶.

Se añade a esto la segregación que los propios judíos practicaron, la mayoría de las veces obligados por las circunstancias, viviendo en juderías sin mezclarse con el resto de la población. Es a esto a lo que se refiere KARADY cuando afirma que «el fenómeno del gueto ha tenido siempre ese doble aspecto de delimitación humillante y de protección frente a un entorno hostil»⁶⁶⁷.

A propósito de esta cuestión, resulta significativo el contraste que se aprecia entre las sociedades cristiana europea y española. Ya durante la dominación musulmana de la Península los judíos se organizaban en aljamas. A diferencia del gueto europeo del momento, la aljama era una persona jurídica, no un distrito urbano, como hemos visto. Los judíos no vivían en guetos separados; si preferían agruparse en determinados barrios «era por comodidad, para estar más cerca de la sinagoga, de la escuela talmúdica, de la carnicería *kosher* donde se aprovisionaban»⁶⁶⁸ conforme a las prescripciones de su ley.

Empero, al mismo tiempo que este recluimiento actuaba como una frontera social autoimpuesta por los propios judíos, la atmósfera hostil hacia ellos crecía

⁶⁶⁵ HOFMEISTER, A., *Die Chronik des Mathias von Neuenburg*, MGH Scriptorum rerum Germanicarum, nova series, Berlin 1940, p. 264.

⁶⁶⁶ «Aquel tren con destino Auschwitz», op. cit.

⁶⁶⁷ *Los judíos en la modernidad europea...*, op. cit., p. 10.

⁶⁶⁸ PÉREZ, J., *Breve historia de la Inquisición en España*, op. cit., p. 12.

reforzando su cohesión en una suerte de círculo vicioso. Este distanciamiento del resto los presentaba como una “tribu” aparte (la Tribu de Israel), dejando en ellos fama de desleales y traidores.

Pronto esa fama dio paso a clichés sobre los rasgos morales y psicológicos del grupo, a veces contradictorios, dando como resultado lo que los historiadores llaman odio psicológico: asustadizos y cobardes, pero también soberbios y asesinos; hipócritas, engañosos y poco de fiar, pero también astutos, inteligentes y listos, sobre todo en cuestión de negocios; taimados, codiciosos, pomposos, ostentosos de su riqueza, pero también sucios, holgazanes y halagüeños; detentadores de cargos y dignidades y resentidos contra los cristianos a los que odian. El *Libro del Alboraique* (ca. 1488), «uno de los más curiosos textos racistas de ficción de toda la literatura antisemita de aquellos tiempos recios y aun de los posteriores»⁶⁶⁹, aplicará muchas de estas cualidades a los conversos, según veremos, más adelante.

Las relaciones hostiles y antagónicas entre hebreos y cristianos descansaban también en el supuesto de pertenecer a estirpes distintas. Aunque el reconocimiento de la existencia de razas humanas es inconsistente desde el punto de vista científico, en la época triunfaba un concepto popular del judío caracterizado por unos rasgos físicos particulares que lo señalaban como una estirpe con características físicas propias: un personaje encorvado de ojos almendrados, dientes salientes y nariz larga y ganchuda, caricatura que los grandes pintores del Renacimiento no se cansaron de reproducir y que perduró hasta la Revolución francesa, primer acontecimiento liberador del judaísmo civil. Es ilustrativo al respecto el soneto que todavía en pleno s. XVII dedicó Francisco de Quevedo, autor de *Execración contra los judíos*⁶⁷⁰, a Luis de Góngora, a quien sus coetáneos atribuían sangre judaica:

⁶⁶⁹ ALCALÁ, A., «De la creencia a la intolerancia: los textos sagrados y la realidad histórica y actual», en R. AMRÁN (coord.), *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XV^e au XVII^e siècles*, op. cit., p. 28. CARPENTER ha editado un facsímil bajo el título *Alborayque*, Editora Regional de Extremadura, Mérida 2005; una transcripción de un manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional en AMRÁN, R., *De judíos a judeo conversos: reflexiones sobre el “ser” converso*, Indigo & Coté Femmes, Paris 2003, pp. 83-90.

⁶⁷⁰ *Execración por la fe católica contra la blasfema obstinación de los judíos...*, ed. de F. CABO ASEGUINOLAZA y S. FERNÁNDEZ MOSQUERA, Crítica, Barcelona 1996. *Execración*, memorial dirigido al rey, es considerada la obra maestra de la prosa antijudaica del s. XVII. «Quevedo demuestra conocer todos los precedentes básicos del antisemitismo hispánico, que asimila y adapta hábilmente a sus propósitos bien circunstanciales de atacar la política pragmática de distensión del Conde Duque respecto a los cristianos nuevos portugueses, sobre todo en tanto en cuanto asentistas (...)» (CID, J.-A., «Judíos en la prosa española del siglo XVII (imperfecta síntesis y antología mínima)», en J. M. HASSAN y R. IZQUIERDO BENITO (coords.), *Judíos en la literatura española*, op. cit., p. 224). No fueron los judíos sus

¿Por qué censuras tú la lengua griega, / siendo sólo rabí de la judía, /cosa que tu nariz aún no lo niega?

La fealdad, al parecer, no era cristiana. No obstante, en la Edad Media no fue su carácter de raza maldita, sino su fidelidad a un credo considerado incompatible con el cristianismo, la razón de que los judíos fueran discriminados. El día que un judío se convertía, dejaba automáticamente de serlo. El objetivo perseguido era convertir el judaísmo en anatema para forzar su desaparición y para la salvación de una humanidad íntegramente cristiana. Así era percibido al menos tanto por el poder civil como por la Iglesia, que anteponían la religión como criterio distintivo. Se entiende, pues, que salvo por las creencias y los hábitos relacionados con ellas, resultaba de todo punto arduo distinguir a los judíos de quienes no lo eran por sus rasgos físicos. Dice GARCÍA IGLESIAS:

El ser judío era una condición religiosa y no racial (...). Nos parece, pues, inadmisible la observación de Sánchez Albornoz en el sentido de que los judíos constituían gentes extrañas a la vida peninsular. Esta extrañeza suya no iba más allá de lo que de extraño pudieran tener sus creencias y cuanto con ellas se relacionara⁶⁷¹.

Esa misma conclusión puede aplicarse a épocas históricas más remotas. Desde que la Península fuera organizada en provincias romanas, el judaísmo fue considerado una religión, no una raza. El racismo biológico o científico, esto es, la idea de que los semitas forman una raza distinta de la indoeuropea, inferior, corrupta y, por tanto, peligrosa, no surge hasta bien entrado el s. XIX.

Una noción compleja, a caballo entre el odio religioso y el racial, y que constituye uno de los episodios más significativos de nuestra historia moderna y contemporánea, es la de *limpieza de sangre*. Pero, como veremos, no se refiere a supuestas características genotípicas del grupo, en este caso, de los conversos; significó más bien una reacción de plebeyos contra hidalgos, una especie de compensación ideológica: uno podía comprar la hidalguía si tenía dinero para ello, pero no podía comprar la limpieza, que venía a ser, por lo tanto, una nobleza natural superior.

únicas víctimas; también lo fue el colectivo converso. De su extensa obra sobresale *La vida del Buscón llamado don Pablos* (1626), libro que proyecta con luminosidad la mentalidad española en torno a lo que significaba ser, en aquella época, cristiano nuevo, desde la perspectiva de alguien que siempre tuvo muy a gala su estirpe de cristiano viejo. Un extracto glosado puede verse en MAIRE BOBES, J. (ed.), *Judíos, moros y cristianos...*, op. cit., pp. 227-229. Sobre el autor cfr. FERNÁNDEZ GALLARDO, L., «El antijudaísmo en la obra de Quevedo», en F. DÍAZ ESTEBAN (ed.), *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del siglo de Oro*, Letrúmero, Madrid 1994, pp. 137-139.

⁶⁷¹ *Los judíos en la España antigua*, Cristiandad, Madrid 1978.

Comenta MÁRQUEZ VILLANUEVA que «el problema no era, en absoluto, de índole racial, sino social y, secundariamente, religioso»⁶⁷². Volveremos sobre esto más adelante.

Con todo, sin ser la religión el único rasgo que hacía a los judíos despreciables a los ojos de sus congéneres, fue sin duda el que los cohesionó como grupo cerrado y compacto, muy renuente a la asimilación. Desde el punto de vista religioso la diferencia entre cristianos y judíos era total. La religión constituía un motivo de separación, una barrera, que nada (si realmente se hubiera querido) fue capaz de destruir, ni siquiera la expulsión.

El hecho de practicar una fe distinta de la católica debió haber equiparado a judíos y musulmanes, infieles en un territorio fuertemente cristianizado. Sin embargo, y aunque el islam representaba una mayor amenaza desde el punto de vista militar, el pueblo cristiano odiaba a los judíos con una ferocidad no dirigida contra los musulmanes. ¿Por qué? Básicamente, la religión judaica combinaba dos elementos propios, de los que el islam carecía -claro está, desde el prisma de la actitud intolerante de los cristianos de entonces. En primer lugar, lo que hubo en la Edad Media, en España como en toda la cristiandad, fue un antijudaísmo constantemente reivindicado por la Iglesia, por el hecho, quizá, de proceder el cristianismo de un grupo de disidentes del judaísmo. No en vano Roma debe a Israel casi todo. Las Sagradas Escrituras, los profetas, la Virgen María, Cristo, el domingo⁶⁷³, etc. Incluso más, pues es de todos conocida la influencia que ejercieron algunas sectas judías, como la de los esenios, en el monacato de los primeros tiempos del cristianismo. Este origen común, que pudo haber dado la oportunidad de servir de nexo de unión por sus raíces próximas, en realidad enfrentó a judíos y cristianos, pues unos insistían en el cumplimiento de las profecías mesiánicas en Jesús, y otros enfatizaban el hecho de que nada parecía haber cambiado en el mundo como para afirmar que el mesías había llegado ya.

Otro factor importante que distinguió el judaísmo del islam dentro del ambiente católico integrista de la época fue la catalogación de Israel como pueblo deicida. En términos religiosos, aunque los moros eran enemigos de la Iglesia y del reino, Mahoma

⁶⁷² «El problema de los conversos: cuatro puntos cardinales», *Hispania Judaica*, 5 (1980), pp. 60-61.

⁶⁷³ «Los orígenes cristianos de los oficios dominicales radican en el legado del sabbath de la Biblia Hebrea, combinado con los coqueteos del emperador Constantino con el culto solar. El concepto de un descanso del trabajo en el día del sol se fue extendiendo a lo largo y ancho del Imperio Romano y, hacia el siglo VI, el culto del sabbath se había transferido formalmente al domingo» (MUIR, E., *Fiesta y rito en la Europa moderna*, Editorial Complutense, Madrid 2001, pp. 82-83).

por lo menos había aceptado a Jesucristo como gran profeta. Los judíos, en cambio, eran culpables en última instancia de su ejecución en la cruz. Sostiene JIMÉNEZ PATÓN:

Con la teología nicena ya más desarrollada [Concilio de Nicea de 325], se pudo magnificar el carácter de crimen en la muerte de Cristo. Los judíos son descritos como enemigos de Dios que cometen un acto cósmico de traición a Dios, contra el soberano del universo. Así el asesinato de Cristo se convierte en un regicidio cósmico. Este tema se desarrolla particularmente después del establecimiento constantiniano, en que los teólogos cristianos comienzan a identificar al emperador con el vicario de Cristo en la tierra. San Juan Crisóstomo llamó especialmente a esto un pecado de deicidio, en griego *theoktonian*⁶⁷⁴.

Varios argumentos a favor de esta acusación proceden de los evangelios y la patrística, como el progresivo insulto antijudío presente ya en el cuarto evangelio⁶⁷⁵ o la idea del crimen hereditario, según la cual se da un nexo causal entre el asesinato de los profetas y la muerte del Mesías que anunciaban, a manos siempre de los hebreos⁶⁷⁶. Agustín de Hipona proclamó en 415 el tópico de que el judío «siempre arrastrará la culpa de haber matado a Jesús», aunque matizó que «por ignorancia». Será el converso Pedro Alfonso de Huesca (Moshe Sefardi) quien defiende en su *Dialogus Petri et Moysi Iudaei* (s. XII), escrito para justificar su propia conversión, que los hebreos asesinaron al Redentor «por odio», conscientes de que era el Hijo de Dios⁶⁷⁷.

En todo caso, el tema del judío deicida se refleja en numerosos pasajes de nuestra literatura medieval y del Siglo de Oro, como en los siguientes versos del *Libro de buen amor*:

El señor de paraíso, /Christus, que tanto nos quiso, / que por nos muerte priso / matáronlo jodíos.

También es un tema recurrente en el teatro de Lope de Vega. Uno de sus autos, *El heredero del cielo*, merece la atención de EYRE:

⁶⁷⁴ «Prudencio y la tradición *Adversus Iudaeos*», op. cit., p. 39.

⁶⁷⁵ Juan 5, 18; 7, 1; y 8, 44.

⁶⁷⁶ Vid. Hechos 7, 51-52; Tes. 2, 14-16; Mt. 23, 36. La acusación fue definitivamente levantada por la declaración *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II. Vid. DUJARDIN, J., «Un nouveau regard de l'Église sur le peuple Juif», en *Mémoires et fidélités séfarades 1492-1992: Actes du colloque 1492-1992: «Cinquième centenaire de l'Expulsion des Juifs d'Espagne»* (23-24.11.1992, Université de Rennes 2 Haute-Bretagne), Presses Universitaires de Rennes, Rennes 1993, pp. 63-75.

⁶⁷⁷ Una edición crítica del tratado en MIETH, K.-P., *Der Dialog des Petrus Alfonsi: Seine Überlieferung im Druck und in den Handschriften. Textedition*, Freie Universität, Berlin 1982. Más información sobre la obra y su autor en VALLE RODRÍGUEZ, C. DEL, «Pedro Alfonso y su diálogo», en Id. (ed.), *La controversia judeocristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII). Homenaje a Domingo Muñoz León*, Instituto de Filología, Madrid 1998, pp. 201-222; TOLAN, J., «Los diálogos contra los judíos», en M. J. LACARRA (ed.), *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca 1996, pp. 181-230.

Uno de los personajes de este auto, el Pueblo Hebreo, pide al Sacerdocio que corte el cuello al Heredero sugiriéndole el suplicio de la Cruz (...). Luego, para evocar el deicidio que todavía no tiene lugar en el escenario, Lope recurre (...) a la utilización de una apariencia pintada que representa los crímenes cometidos por el Pueblo Hebreo contra el primero y el último de los profetas, Isaías y San Juan Bautista. Así se da a entender al público la idea de crimen hereditario y, por lo tanto, la de la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento⁶⁷⁸.

Para reafirmar la acusación de deicidio, la Iglesia llevó a cabo un proceso de “desjudización” del Nuevo Testamento y extirpó el trasfondo judío de la vida de Jesús. La cuestión no es baladí. La interpretación tradicional y tendenciosa que el cristianismo hizo del texto de los Evangelios contribuyó a prestar a las doctrinas antijudías un principio teológico-jurídico para definir el estatuto de los judíos respecto a las dos instancias de poder: la Iglesia, primero, y el poder secular, después⁶⁷⁹.

La reprensión antijudía se dio por acción y por omisión, dos facetas que nos permiten diferenciar -que no separar- el antijudaísmo manifestado en costumbres, leyendas y tradiciones populares, del propiamente doctrinal. No obstante, de este último no siempre se derivaron consecuencias prácticas, al menos, hasta bien entrado el s. XI, por efecto principalmente de las Cruzadas y de la transformación que sufrieron las sociedades cristianas de Europa: crecimiento urbano, desarrollo económico, renovación espiritual e intelectual...

Con raíces en la polémica escrituraria antijudaica inaugurada por San Isidoro de Sevilla y San Julián de Toledo⁶⁸⁰, el antijudaísmo teológico medieval no se manifiesta en toda su radicalidad hasta el s. XII, cuando Pedro el Venerable, abad de Cluny, autor de *Tractatus adversus Iudaeorum inveteram duritiem*, y el hoscense Pedro Alfonso, ya citado, continuaron la línea iniciada a comienzos del s. IX por el obispo Agobardo de Lyon.

⁶⁷⁸ «Escenificación del deicidio en los autos sacramentales de Calderón (elementos teatrales del antijudaísmo español)». *Criticón*, 63 (1995), p. 143.

⁶⁷⁹ Para ISAAC dicho proceso está en la raíz del antisemitismo de épocas posteriores, incluido el nazi (*Jésus et Israël*, op. cit., p. 549).

⁶⁸⁰ En su *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Iudaeos ad Florentinam sororem*, Isidoro de Sevilla describe los dogmas cristianos anunciados veladamente en el Antiguo Testamento y prueba la definitiva abolición de la Ley judaica, siendo notablemente agresivas sus objeciones a la circuncisión, a los sacrificios carnales y al *sabbat*. No fueron menos contundentes los pasajes que Julián de Toledo dedicó a la polémica antijudía en algunas de sus obras, especialmente en el tratado *De comprobatione sextae aetatis adversus Iudaeos*, a fin de demostrar la mesianidad de Jesús. Para una explicación detallada con abundantes referencias bibliográficas, vid. GONZÁLEZ SALINERO, R., «Un antecedente: la persecución contra los judíos en el reino visigodo», en G. ÁLVAREZ CHILLIDA y R. IZQUIERDO BENITO (eds.), *El antisemitismo en España*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2007, pp. 79-83.

Con Abogardo la polémica toma otro sesgo; no es ya puramente doctrinal y escrituraria, sino que (...) entra ya en materia civil⁶⁸¹.

De la dura crítica de Pedro el Venerable y Pedro Alfonso a la condena del Talmud iba un paso, que se produjo en 1248, cuando, «como consecuencia del análisis de Nicolás Donin»⁶⁸², la Universidad de París, el Consejo Real de San Luis de Francia y el papa Inocencio IV proclamaron que era un libro herético. El argumento es sencillo: dado por supuesto que el *corpus* rabínico se aparta del auténtico judaísmo bíblico⁶⁸³, los judíos no convertidos ya no lo son auténticamente, sino «sinagoga de Satanás» (herejes), en expresión tomada del libro de Apocalipsis (2,9). Entonces, ¿por qué razón tolerar su presencia?

La tesis del fraile [Nicolás Donin] (...) era que la *Constitutio* de Inocencio III se refería a una situación que ya no se daba, pues los rabinos judíos, inspirados por Satanás, habían producido una doctrina, que llamaban Tradición (Talmud), enteramente desviada del Antiguo Testamento; de este modo ocultaban a sus fieles que la Promesa había sido cumplida, pues en Jesús se daban los signos del verdadero Mesías. (...) Venía a sostener que el judaísmo rabínico, talmúdico, era una verdadera herejía contra el Antiguo Testamento⁶⁸⁴.

Con todo, Donin no debió desconocer que la influyente *Constituto pro judaeis*, de 1199, no hizo sino degradar una incipiente tradición pontificia caracterizada por haber dado amparo a los hebreos⁶⁸⁵. Alarmado por las manifestaciones populares de

⁶⁸¹ RISCO, V., *Historia de los judíos: desde la destrucción del Templo*, Maxtor, Valladolid 2006, p. 233.

⁶⁸² RÁBADE OBRADÓ, M.^a DEL P., «Judeoconvertos y monarquía: un problema de opinión pública», en J. M. NIETO SORIA (dir.), *La monarquía como conflicto en la Corona Castellano-Aragonesa (c. 1230-1504)*, Silex, 2006, p. 305. Cita a COHEN, J., *The friars and the Jews: the evolution of medieval anti-judaism*, Cornell University Press, Ithaca, New Jersey 1982; y FRIEDMAN, Y., «Anti-Talmudic invective from Peter the Venerable to Nicolas Donin (1144-1244)», en G. DAHAN (dir.), *Le brûlement du Talmud à Paris (1242-1244)*, Cerf, Paris 1999, pp. 171-189. Sobre las críticas de judeoconverso Donin a la legitimidad del Talmud, que el propio Donin presentó al papa Gregorio IX en 1238, así como la Disputa de París de 1240 con los rabinos Yehiel de París, Moisés de Coucy, Judas ben David de Melun y Samuel (Sir Morel) ben Solomon vid., *in totum*, EISENBERG, S. R., *Reading Medieval Religious Disputation: The 1240 "Debate" between Rabbi Yehiel of Paris and Friar Nicholas Donin*. Tesis doctoral. Universidad de Michigan 2008. Inédita, recuperada en enero de 2012 de <http://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/60741>.

⁶⁸³ A nadie se oculta que el Talmud es una obra de rabinos vencedores. Nació de aquellos que se salvaron de la destrucción del Templo y pasaron a regir la grey hebrea. Recoge una visión parcial, que ignora los puntos de vista de los saduceos, de los esenios o de los judíos que creían en Jesucristo. Ni siquiera contempla todas las perspectivas de los fariseos.

⁶⁸⁴ SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., «Iglesia y judíos: matizaciones en la responsabilidad de la expulsión». *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1 (1992), p. 29. La crítica cristiana al Talmud en el Medioevo ha sido estudiada por MERHAVIA, H., *El Talmud a ojos de la Cristiandad: la visión de la literatura judía post-bíblica en el mundo cristiano medieval, 500-1248*, ed. en hebreo, The Bialik Institute, Jerusalem 1970.

⁶⁸⁵ Aunque muchos clérigos exaltaron al vulgo y los dirigieron contra ese «enemigo de Dios», el pontificado condenó a menudo el maltrato a los judíos. Durante la Baja Edad Media se emitieron sucesivas bulas papales que les otorgaban protección y prohibían su conversión forzosa -la primera de ellas atribuida a Calixto II (ca. 1120)-, conocidas por su *incipit* «Sicut Iudaeis», empleada por Gregorio I en una Carta (591) que resume la teoría agustiniana respecto a los judíos. Sobre el Pontificado de

animadversión hacia el pueblo de Israel en el contexto de la Cuarta Cruzada, Inocencio III prohibió, como sus antecesores, el uso de la violencia como medio para alentar las conversiones, «but if a Jew, of his own accord, because of a change in his faith, shall have taken refuge with Christians, after his wish has been made known, he may be made a Christian without any opposition»⁶⁸⁶. En líneas generales, el pensamiento del joven papa se resume en una síntesis entre la doctrina de Gregorio I y la doctrina agustiniana de la tolerancia⁶⁸⁷. Según sus palabras:

Although the Jewish perfidy is in every way worthy of condemnation, nevertheless, because through them the truth of our own Faith is proved, they are not to be severely oppressed by the faithful. Thus the Prophet says: "Thou shalt not kill them, lest at any time they forget thy law", or more clearly stated, thou shalt not destroy the Jews completely, so that the Christians should never by any chance be able to forget Thy Law, which, though they [Jews] themselves fail to understand it, they display in their book to those to understand.
(....) [Los judíos deben vivir en] perpetual servitude because they crucified the Lord although their prophets had predicted that He would come in the flesh to redeem Israel⁶⁸⁸.

Inocencio III y sus inmediatos sucesores, vid. GRAYZEL, S., *The Church and the Jews in the XIIIth century: a study of their relations during the years 1198-1254, based on the papal letters and the conciliar decrees of the period*, Herman Press, New York 1966; id., *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, t. II. 1254-1314, Wayne State University Press, New York 1989. Un resumen de la legislación papal sobre judíos, en ROMANO VENTURA, D., «Marco jurídico de la minoría judía en la Corona de Castilla de 1314 a 1350 (síntesis y propuestas de trabajo)», en id., *De historia judía hispánica*, op. cit., pp. 344 y ss.

⁶⁸⁶ Tomado de THATCHER, O. J. y MCNEAL, E. H. (eds.), *A Source Book for Medieval History: Selected Documents Illustrating the History of Europe in the Middle Age*, Scribners, New York 1905, p. 212.

⁶⁸⁷ «The doctrinal foundations of twelfth-century papal actions were rooted particularly in the writings of Augustine of Hippo (354-430) and Pope Gregory I (r. 590-604). Those two Fathers of the Church wrote that the dispersed Jews should be preserved within Christian society as witnesses and living testimonials to the obvious error of their continued anticipation of the Messiah. Augustine and Gregory both wrote that although the Jews had erred, they deserved the traditional protections of Roman law, while continuing to live within the restrictions set forth by Roman legal precedents and developing Christian doctrine» (CHAMPAGNE, M. T., *The Relationship between the Papacy and the Jews in twelfth-century Rome: Papal Attitudes toward Biblical Judaism and Contemporary European Jewry*. Tesis doctoral presentada en el Departamento de Historia de la Universidad de Louisiana, 2005, p. 58). Así y todo, el pensamiento del de Hipona sobre los judíos ha sido calificado de ambivalente por MARENDY: «he [San Agustín] believed Jews were "filled with bitterness and gall like that they gave Jesus on the cross" and that the guilt for Jesus' death is an inherited trait. While Augustine's "witness theory" arguably qualifies this teaching, and thus seems to soften its impact, its ambivalent nature towards Jews became a "warrant for some Christians to express their attitudes in violent and inflammatory ways" and "encouraged inconsistency in subsequent church actions and policies."» («Anti-semitism, Christianity, and the Catholic Church: Origins, consequences and Responses». *Journal Of Church and State*, 47/2 [2005]). La cita es a BRACKMAN, que sostiene que la *Constitutio* de 1199 bien la hubiera podido suscribir el mismísimo San Agustín («"Christ-killer" - the long shadow of a blood libel». *Midstream* [2004], p. 17). De otro lado, la adhesión de Gregorio I a la doctrina agustiniana le llevó a considerar la presencia de judíos como legítima y legal. Sin embargo, su método para ganar conversiones se reveló mucho más contundente. Entre otras medidas, impulsó la exención de impuestos a los conversos. También exhortó a los monarcas de la Cristiandad a que prohibieran a los judíos la posesión de esclavos cristianos. Sobre el tema vid. KATZ, S., «Pope Gregory the Great and the Jews». *TJQR*, 24/2 (1933), pp. 113-136.

⁶⁸⁸ Tomado de TETER, M., *Jews and Heretics in Catholic Poland: A Beleagured Church in the Post-Reformation Era*, Wesleyan University, Connecticut 2005, p. 15.

⁶⁸⁸ Tomado de TETER, M., *Jews and Heretics in Catholic Poland: A Beleagured Church in the Post-Reformation Era*, Wesleyan University, Connecticut 2005, p. 15.

Precisamente, partiendo de la base que los judíos deben ser condenados a la eterna esclavitud, el papa no deja escapar la ocasión de decretar la abolición de las deudas judiegas.

Seguidamente, en 1215, convoca en Letrán el concilio que da forma a la Inquisición pontificia. Conforme a su doctrina, los hebreos fueron en la Antigüedad el Pueblo Elegido, y su ley, la Torá, había sido sancionada por la divinidad. Sin embargo, Jesús reemplazó la Torá con una nueva «ley de la gracia». El problema era que el judaísmo no acabó de hecho en este momento⁶⁸⁹. En términos generales, el concilio reitera la condena general contra el pueblo hebreo y pronuncia una serie de recomendaciones concretas de carácter discriminatorio con el doble objetivo de aislar a los judíos del resto de la población y de impedir la propagación de su culto. Sus cánones les encierran en barrios aislados y les imponen el uso de señales distintivas externas para distinguirles de los cristianos (círculo de paño rojo cosido en el hombro derecho⁶⁹⁰). Lo mismo que a los sarracenos, les prohíben ejercer ningún mando ni autoridad sobre los cristianos. Tampoco les está permitido poseer esclavos, criados, parteras, amas de cría ni nodrizas cristianas y, en general, tener estrecho contacto entre ellos. Los matrimonios “mixtos”, así como las relaciones sexuales con cristianos resultan taxativamente prohibidos. Como salvedad, conforme a lo prescrito en el Derecho romano tardoimperial⁶⁹¹, se consiente la práctica del culto en las sinagogas (una por comunidad), siempre que no se construyeran nuevas, ni se ampliaran ni restauraran las antiguas. Por otro lado, y a guisa de medida complementaria de las anteriores, se prohíbe a los cristianos vivir en las casas de los judíos (especialmente las mujeres, motivada por la prohibición sexual) y servirse de médicos de esta casta. Para MESSADIÉ,

Las disposiciones del (...) concilio de Letrán disipan toda ambigüedad sobre la decisión de la Iglesia de relegar a los judíos a las tinieblas exteriores y, en todo caso, fuera de la sociedad (...). Su condición era pues inferior a la de los esclavos de la Antigua Roma⁶⁹².

⁶⁸⁹ EDWARDS, J., *The Jews in Christian Europe, 1400-1700*, London 1991, p. 20.

⁶⁹⁰ REYRE sugiere la posible referencia a la sangre del deicidio en los orígenes de la creación de esta señal en «La voz Judío en el *Tesoro de la Lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias y en su *Suplemento*». *Críticón*, 61 (1994), pp. 81-94.

⁶⁹¹ Sobre el estatuto de los judíos en la Cristiandad imperial, desde Constantino a la caída del Imperio romano de Occidente, vid. CHAMPAGNE, M. T., *The Relationship between the Papacy and the Jews in twelfth-century Rome...*, op. cit., pp. 74-81; GRAYZEL, S., «The Jews and Roman law». *TJQR*, 59/2 (1968), pp. 93-117; ADLER, M., «The emperor Julian and the Jews». *TJQR*, 5/4 (1893), pp. 591-651.

⁶⁹² *Historia del antisemitismo*, op. cit., p. 143.

Sin solución de continuidad, la influencia pontificia se hace sentir en toda Europa. En Italia, mediante presiones para la conversión de los judíos. A finales del s. XIII y comienzos del XIV, después de la caída de los Hohenstaufen y sobre todo bajo el reinado de los Anjou, sometidos a voluntad pontificia, grupos enteros de judíos de Italia («giudecche») fueron convertidos a la fuerza. Sin duda muchos hebreos encontraron en ello ventajas económicas, sociales y psicológicas (el cese de la discriminación y de las reprobaciones incesantes a la apostasía). Otros se obstinaron en conservar su fe. No tardaron en sufrir las consecuencias. En 1485, fueron expulsados de Perusa, en 1486 de Vicenza, en 1488 de Parma, en 1489 de Milán y de Lucca. En 1494, después de la caída de los Médicis, fueron igualmente desterrados del Milanesado y de Toscana. Un caso particular es Venecia. En el s. XIV concede a los judíos el derecho de residencia estable en el barrio del Véneto, y total libertad para ejercer el comercio. La pujanza comercial de la ciudad favoreció el asentamiento de numerosos banqueros y comerciantes hebreos, entre ellos, algunos emigrados de Sefarad. Sin embargo, la legislación marítima veneciana les limitaba la libertad de movimientos, pues no podían fletar sus propios navíos. Vivieron dentro de la ciudad hasta 1516, fecha en la que el Senado local decretó que fueran confinados en la isla de Cannareggio, unida a la ciudad por dos entradas, que no podían abandonar desde la puesta del sol hasta el amanecer. Asimismo, fueron obligados a llevar signos distintivos, y se les autorizó a trabajar sólo en el comercio textil, el préstamo de dinero y la medicina. Una magistratura especial supervisaba el cumplimiento de estas disposiciones. Las puertas del gueto fueron demolidas por Napoleón en 1797.

En Francia, una ordenanza de Luis IX (1230) prohíbe a los judíos el préstamo a interés. El mismo monarca impone la obligación de llevar un distintivo sobre el vestido -una rodela de tela de color amarillo azafrán-, confiando su inspección a los jueces seculares y facultándoles para eximir de su uso. En 1242 permite la condena del Talmud y la quema de innumerables manuscritos hebreos. En 1254, expulsa a los judíos del reino, pero los admite pocos después a cambio de elevadas contraprestaciones. Nuevamente son expulsados de Francia en 1306, medida que se hace definitiva en 1394, con la excepción de la Provenza, el Delfinado y Aviñón⁶⁹³.

⁶⁹³ Para un estudio de los judíos de Francia del s. XII al XV, JORDAN, W. C., *The French Monarchy and the Jews: from Philip Augustus to the Last Capetians*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1989. Una síntesis histórica, época por época, región por región, puede verse en BLUMENKRANZ, B. (dir.),

En Alemania⁶⁹⁴, el emperador Luis I el Piadoso había acordado su protección a los judíos, y a sus sucesores, ciertos privilegios; pero con ocasión de la Primera Cruzada, la ola de persecuciones antijudías se acrecienta. En 1103, el emperador Enrique IV proclama en Maguncia la Paz imperial, que garantizaba a los judíos su protección, aunque no les reconocía la condición de “hombres libres”. Un siglo más tarde, en 1236, Federico II Hohenstaufen acompaña por primera vez la “protección” de los judíos con su esclavitud integral. Los judíos pasan a ser propiedad de los príncipes. Ni siquiera gozan del derecho a desplazarse sin el consentimiento de sus amos. El concilio de Viena (1267) reitera las recomendaciones del concilio de Letrán sobre la obligación de llevar una señal distintiva, en este caso, un sombrero de forma especial, el *judenhut*. Finalmente, serán expulsados de algunas ciudades alemanas en 1480, 1489, 1492, etc.⁶⁹⁵

En Inglaterra, el Concilio de Oxford (1222) aplicó en Inglaterra las medidas dictadas siete años antes por el Concilio de Letrán: la insignia tomó la forma de dos cuadros blancos, recordatorio de las Tablas de la Ley, que los judíos debían coser en sus capas. Con ocasión de la rebelión de los barones, las comunidades judías son devastadas en Londres en 1263 y, un año más tarde, en Cambridge, Liecester, Worcester, Lincoln y Canterbury. En 1272 se cierra la principal sinagoga de Londres. El *Statutum de Judeismo* de 1275 prohíbe a los hebreos el préstamo usurario, restringe sus áreas de residencia y ordena el pago de un tributo anual para las Pascuas. Como compensación, les permite por primera vez poder alquilar tierra para cultivo y la posibilidad de trabajar como comerciantes o artesanos. El resultado fue que muchos se vieron reducidos a la mayor miseria. En 1282, el arzobispo de Canterbury hace cerrar todas las sinagogas de su diócesis. Ese mismo año se prohíbe a los médicos judíos atender a pacientes cristianos. En 1289, los judíos son expulsados de Gascuña. Definitivamente, el 18 de

Histoire des Juifs en France, Privat, Toulouse 1972, en particular, la primera de las tres partes en que está dividida la obra. También NAHON, G., «Contributions à l'histoire des Juifs en France sous Philippe le Bel». *REJ*, 121 (1962), pp. 59-80; BLUMENKRANZ, B., «Louis IX ou Saint Louis et les Juifs». *Archives Juives*, 10 (1973-1974), pp. 18-21; KRIEGL, M., «Mobilisation politique et modernisation organique. Les expulsions des Juifs au bas moyen âge». *Archives des Sciences Sociales et de religions*, 46/1 (1978), pp. 5-20; LAZARD, L., «Les revenus tirés des Juifs de France (XIII^{ème} siècle)». *REJ*, 15 (1887), pp. 233-261; SCHWARZFUCHS, S. R., «The expulsion of the Jews from France (1306)». *TJQR*, 57 (1967), pp. 482-489.

⁶⁹⁴ Recordemos que en el s. XIII las fronteras del Imperio germánico no eran las que nosotros conocemos: varios territorios que desde tiempo antes no eran alemanes, en el sentido actual de esta palabra, formaban parte de él. El ducado de la baja Lorena comprendía Bélgica y los actuales Países Bajos; el reino de Borgoña comprendía el sudeste de Francia; el margraviato de Verona comprendía aproximadamente toda Venecia, y Bohemia se había convertido en 1401 en un feudo alemán.

⁶⁹⁵ Vid. GONZALBES, E., «La expulsión de los judíos de España según los autores de la época». *Historia* 16, 15/166 (1990), p. 54.

julio de 1290, Eduardo I ordena a todos los judíos de Inglaterra (unos 16.000) abandonar el país antes del primero de noviembre, confiscando todos sus bienes, o enfrentar la pena de muerte⁶⁹⁶. No regresarán oficialmente hasta 1656.

2.- En España, no faltaron las presiones de algunos sectores del clero. Desde ámbitos eclesiásticos hispanos se consideraba absolutamente deseable una homologación en la condición jurídica y legal del judío español con la de sus correligionarios de otros lugares europeos.

Por este motivo, parafraseando a Peter Linehan, quien habla de una lateranización de la Iglesia hispana para resaltar la gran influencia que los cánones del IV Concilio de Letrán tuvieron en los proyectos de reforma de la Iglesia española del siglo XIII, Emilio Mitre considera legítimo hablar de una lateranización del problema judío en la Castilla de la misma centuria.

Así las cosas, no resulta extraño que la mayor parte de los textos doctrinales hispanos de los siglos XIII y XIV que contienen disposiciones restrictivas para los judíos emanen de los concilios nacionales legatinos, es decir, aquellos presididos por un legado pontificio. Son, principalmente, los concilios de Valladolid de 1228, de Lérida de 1229, de Tarragona de 1239, de Valladolid de 1322 y de Palencia de 1388. (...) Por el contrario, y con la única excepción del concilio de la provincia eclesiástica de Santiago reunido en Zamora en 1312-1313, el posicionamiento antijudío fue mucho más atemperado en los concilios provinciales no legatinos, como el de Peñafiel de 1302, el de Toledo de 1323, o el de Salamanca de 1335⁶⁹⁷.

El sínodo de Zamora (1312-1313), que reunió, ante la presencia del pontífice Clemente V, a los prelados de la provincia metropolitana de Santiago, acordó exigir a los regentes de Alfonso XI, bajo amenaza expresa de incurrir en infracción canónica, la aplicación inmediata de la intolerancia desatada en el Concilio ecuménico de Vienne, de 1311. En síntesis:

⁶⁹⁶ Para un análisis comparativo de la situación de los judíos en Inglaterra y en Francia y los motivos que llevaron a su expulsión vid. MENACHE, S., «The king, the Church and the Jews: some considerations on the Expulsion from England and France». *Journal of Medieval History*, 13/3 (1987), pp. 223-236; id., «Faith, myth, and politics: the stereotype of the Jews and their Expulsion from England and France». *TJQR*, 75/4 (1985), pp. 351-374. Entre los trabajos centrados en Inglaterra, a parte de los clásicos de C. ROTH, *A History of the Jews in England* (Oxford 1941) y M. ADLER, *Jews of Medieval England* (London 1939), merecen citarse los de SKINNER, P. (ed.), *The Jews in Medieval Britain: Historical, Literary and Archaeological Perspectives*, The Boydell Press, Woodbridge 2003; ABRAHAMS, B. L., «The expulsion of the Jews from England in 1290 (Continued)». *TJQR*, 7/2 (1895), pp. 236-258; id., «The expulsion of the Jews from England in 1290 (Concluded)». *TJQR*, 7/3 (1895), pp. 428-458; ELMAN, P., «The economic causes of the Expulsion of the Jews in 1290». *Economic History Review*, 7/2 (1937), pp. 145-154; HYAMS, P., «The Jewish minority in medieval England (1066-1290)». *JJ Stud*, 25-26 (1974-1975), pp. 270-293; OVRUT, B. D., «Edward I and the expulsion of the Jews». *TJQR*, 67/4 (1977), pp. 224-235; ROKEAH, Z. E., «The kingdom, the church and the Jews in medieval England», en S. ALMOG (ed.), *Antisemitism Through the Ages*, Pergamon Press, Oxford 1988; SINGER, S. A., «The expulsion of the Jews from England in 1290». *TJQR*, 55/2 (1964), pp. 117-136.

⁶⁹⁷ CANTERA MONTENEGRO, E., «Cristianos y judíos en la meseta norte castellana: la fractura del siglo XIII», op.cit., p. 66. La cita es a MITRE FERNÁNDEZ, E., *Los judíos de Castilla en tiempos de Enrique III. El pogrom de 1391*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1994. Por su influencia posterior, hay que recordar que el Concilio de Palencia de 1388 reunió, a instancias del papa Clemente VII, a 3 metropolitanos y 25 obispos para proceder a la reforma de las costumbres. No se reformaron, pues difícilmente las costumbres pueden reformarse por decreto, pero los prelados, eso sí, establecieron que judíos y cristianos debían vivir separados.

- 1) Segregación/restricción de libertad de movimientos:
 - a. apartamiento de las juderías: vivir separados;
 - b. obligación de portar signos distintivos en la ropa.
 - c. prohibición de uso y empleo de nombres cristianos;
 - d. prohibición de mostrarse en público en el período comprendido desde el Miércoles de Tinieblas hasta el Sábado Santo, y el Viernes Santo, obligación de cerrar puertas y ventanas «para que no puedan hacer escarnio de los cristianos por la memoria de la Pasión de Jesucristo»⁶⁹⁸.
- 2) Limitación de derechos de orden procesal:
 - a. aceptar testigos no cristianos en pleitos por deudas judiegas.
- 3) Impedimentos profesionales:
 - a. en el ejercicio de algunas dignidades u oficios que conlleven jurisdicción sobre cristianos;
 - b. en el ejercicio de la Medicina sobre pacientes cristianos, por la desconfianza hacia sus tratamientos;
 - c. no guardar reposo los domingos y fiestas religiosas cristianas;
- 4) Prohibición de la usura: dar préstamos o hacer efectivas cartas de préstamos ya concedidos.

Sin embargo, a diferencia de lo que acontece en Centroeuropa, aquí las prescripciones sinodales, si bien fueron numerosas, tuvieron escaso cumplimiento. Del sínodo de Zamora se ha dicho «nada de aquello se cumplía entonces»⁶⁹⁹, toda vez que sus cánones no fueron integrados en un cuerpo legislativo hasta el Ordenamiento de Valladolid de 1405. Con todo, «es ya una señal evidente del nuevo posicionamiento de la Iglesia española en la cuestión judía, que tuvo su reflejo en otros sínodos posteriores, y, principalmente, en los cuadernos de diversas reuniones de Cortes, como las de Palencia de 1313 y las de Burgos de 1315»⁷⁰⁰.

Nos atreveríamos a afirmar que el Concilio dejó sentir su influjo todavía más en el plano doctrinal, al menos por lo que se refiere a dos convicciones muy presentes en él. En primer lugar, se aceptaba la legitimidad de la presencia de judíos en la sociedad cristiana reconocida en la *Constitutio* de 1199, pero se introducía una modificación sustancial: ¿hasta cuándo debía admitirse una convivencia de judíos y cristianos sin frutos de conversión? Ramón Llul insinuó que debía existir un plazo, pasado el cual, los príncipes cristianos estaban legitimados para prohibir a los recalcitrantes la estancia en sus reinos. La segunda convicción insistía en que el judaísmo talmúdico constituía en sí

⁶⁹⁸ Cuando lo cierto es que el Viernes Santo los cristianos tenían por costumbre apedrear las casas de los judíos. Una tradición que fue prohibida en 1268 por Jaime I de Aragón, dada la conflictividad social que generaba.

⁶⁹⁹ SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. (coord.), *Historia general de España y América*, t. V. *Los Trastámara y la unidad española (1369-1517)*, Rialp, Madrid 1981, p. 86.

⁷⁰⁰ CANTERA MONTENEGRO, E., «Cristianos y judíos en la meseta norte castellana...», op. cit., p. 67.

mismo un mal en cuanto que desvirtuaba la Escritura; no se trataba en este caso de una opinión puesto que había sentencia condenatoria. Ambas doctrinas fueron rescatadas en el s. XV durante los debates que orillaron en la decisión de expulsar a los judíos de la Península.

Las circunstancias históricas -reconquista, repoblación y desarrollo de los territorios tomados a los moros- hacían necesaria la colaboración de los judíos, motivo por el cual los monarcas se contentaron con hacer declaraciones teóricas sin apenas consecuencias inmediatas. Fernando III en Castilla y León y Jaime I en Aragón se resistieron a la imposición de estas medidas en sus territorios. Si en 1219 consiguieron que el papa Honorio III les concediera una moratoria, a medida que sus respectivos reinados se agotaban ignoraron los recordatorios que la Santa Sede les hacía para su aplicación. A este respecto, VALDEÓN BARUQUE encuentra diferencias entre los diferentes reinos de la Península:

Los judíos de Castilla parecían mejor protegidos, al filo de 1300, que los de otros reinos hispánicos, como Aragón o Navarra. Los vientos antijudíos que soplaban con inusitada fuerza en la cristiandad europea desde las últimas décadas del siglo XIII, llegaban a tierras de la corona de Castilla notablemente debilitados⁷⁰¹.

Comentario aparte merecen las *Partidas*. Con ser numerosos los mandatos conciliares que recogen, sin embargo, los testimonios de la época corroboran que muchas de aquellas disposiciones no se cumplieron, como ya hemos tenido ocasión de acreditar.

[La] actitud de Alfonso X hacia la comunidad judía se observa en la tibia aplicación e interpretación por lo general favorable de los famosos decretos formulados por Inocencio III en el IV Concilio de Letrán (1215) y hasta en la ignorancia práctica de las propias leyes mandadas hacer por el monarca⁷⁰².

Sirva como muestra el ya referido caso de las sinagogas de Sevilla. Sabemos que los decretos del Concilio y las *Partidas* prohibieron la construcción de nuevos edificios de culto judaico. Pese a lo cual, de las mezquitas que había en Sevilla al tiempo de su reconquista, tres, las que se hallaban en el barrio asignado a los judíos, fueron

⁷⁰¹ «Sociedad y antijudaísmo en la Castilla del siglo XIV», en C. BARROS (ed.), *Xudeus e conversos na historia...*, t. II, op. cit., p. 32.

⁷⁰² GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., «Alfonso X y las minorías confesionales de mudéjares y judíos», en M. RODRÍGUEZ LLOPIS (coord.), *Alfonso X: aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa*, Consejería de Cultura y Educación de la Región de Murcia, Murcia 1997, p. 75, con cita a SEGURA GRAÍÑO, C. y ROMANO VENTURA, D., «Alfonso X y los judíos. Problemática y propuestas de trabajo», op. cit., pp. 159-161.

transformadas en sinagogas por decisión de Fernando III, revalidada después por su hijo Alfonso, hecho que acreditaría el interés que tenía la Corona en recompensar a los hebreos por su colaboración en la reconquista y su voluntad de que siguieran haciéndolo.

Así y todo, no todas las disposiciones conciliares fueron ignoradas. Algunas, según GONZÁLEZ JIMÉNEZ, fueron escrupulosamente observadas por Alfonso X, «como las que obligaban a los judíos a vivir en barrios apartados, a pagar el diezmo de la producción de las propiedades que habían sido de cristianos o tener poder sobre cristianos»⁷⁰³. Otras se aplicaron de diferente manera según los territorios o, mejor dicho, con distinto ritmo, como aquella que prohibía que los hebreos ocupasen cargos públicos. En la Corona de Aragón tardó relativamente poco en ser realidad; lo fue ya en 1283-1284, cuando los prohombres y municipios aragoneses, valencianos y catalanes pidieron y obtuvieron de Pedro I el Grande leyes que marcaron el fin de los funcionarios judíos (empezando por los bailes) aunque no de los cortesanos judíos⁷⁰⁴, mientras que en Castilla y Navarra, donde por diversas razones los judíos no llegaron a ser prescindibles, fue letra muerta hasta la expulsión. En Castilla, por ejemplo, es sabido que en vísperas del destierro algunos almojarifazgos eran ocupados por hebreos.

3.- Condiciones tan poco favorables como las expuestas obligaron al antijudaísmo eclesiástico a adoptar otros métodos, como la predicación y las disputas públicas con los rabinos. En general, las órdenes mendicantes -dominicos y franciscanos sobre todo, desde su fundación en los primeros compases del s. XIII- fueron las que mayor esfuerzo hicieron por convertir a los judíos. Llegaron a predicar de casa en casa y en las sinagogas. Vicente Ferrer se bastó él solo para arrancar miles de conversiones, como veremos.

De las disputas hay que decir que, erronéa y tradicionalmente, se ha hablado y se sigue hablando de ellas, cuando en realidad no fueron disputas, ni controversias ni polémicas, aunque adopten esta forma las actas que han llegado a nosotros. Eran públicas y los hebreos tenían obligación de asistir, dado el convencimiento general de

⁷⁰³ Ibid., p. 76.

⁷⁰⁴ Sin duda el *Privilegio General* significó el declive de los bailes judíos. «Tan sólo siguieron activos los judíos que desempeñaban funciones económicoadministrativas de carácter más genérico no ligadas a una demarcación y siguieron activos gracias a un subterfugio fácil pero inteligente: sin tener el título de baile (...) desempeñaron las mismas o parecidas funciones que antes, como adjuntos al servicio del rey con la denominación -jurídicamente era inofensiva- de “fidelis noster”» (ROMANO VENTURA, D., «Cortesanos judíos en la Corona de Aragón», en id., *De historia judía hispánica*, op. cit., p. 408).

que el medio más eficaz para convertirlos era hacerlos testigos de la humillación de sus líderes. Las más conocidas y estudiadas son la disputa de Barcelona de 1263 - promovida por Jaime I- entre el converso Pablo Cristiano y el filósofo judío Nahmánides⁷⁰⁵, y la de Tortosa de 1413, convocada por Benedicto XIII, el papa Luna⁷⁰⁶, a instancias de su físico, Jerónimo de Santa Fe, autor del célebre tratado *De iudaicis erroribus ex Talmut*⁷⁰⁷.

En realidad, estos actos no fomentaban la libre discusión, antes al contrario, se trataba lisa y llanamente de adoctrinamiento, de demostrar la verdad cristiana con textos talmúdicos con un único objetivo: la conversión de los judíos. Los rabinos que participaban en estos encuentros andaban sobre ascuas al tratar ciertos temas para no caer en los delitos de calumnia o injuria. No había ninguna posibilidad de derrota cristiana. Ineluctablemente, muchas de las controversias concluían con la abjuración y conversión al cristianismo de los judíos presentes. En la disputa de Tortosa, sólo Joseph Albo y Nessim Ferrer no se retractaron, el resto se convirtió. Volveremos sobre la Disputa más adelante.

Naturalmente, los judíos lanzaron una serie de contraataques. En 1375, Moshe ha-Cohen de Tordesillas, publicó una obra titulada *Sostén de la fe*, basada en sus

⁷⁰⁵ La disputa giró sobre tres temas: la venida del Mesías, la divinidad de Jesús y el Talmud. Sobre este importante hito histórico vid. TOSTADO MARTÍN, A., *La disputa de Barcelona de 1263*, Caja Duero, Salamanca 2009. El trabajo ofrece un estudio de las fuentes, una edición crítica de los protocolos y su traducción al castellano. Vid. también FELIÚ, E., *Disputa de Barcelona de 1263 entre mestre Mossé de Girona (Nahmánides) i Fra Pau Cristià*, Columna, Barcelona 1985.

⁷⁰⁶ Vid. ALCALÁ, A., «La Disputa de Tortosa entre dos alcañizanos: presupuestos, importancia histórica y proyección actual». *Boletín del Centro de Estudios Bajoaragoneses*, 7 (1995), pp. 11-40; Id., «Cristianos y judíos en Aragón; la disputa de Tortosa», en A. PRADO MOURA (coord.), *Inquisición y sociedad*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1999, pp. 27-63; PACIOS LÓPEZ, A., *La disputa de Tortosa*, 2 vols., CSIC-Instituto Arias Montano, Madrid 1957; ESCRIBÀ, G. (comp.), *The Tortosa Disputation: Regesta of Documents from the Archivo de la Corona de Aragón, Fernando I, 1412-1416*, ed. por R. IBÁÑEZ-SPERBER, Ginzei Am Olam-The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1998. Siendo aún cardenal, Pedro Luna participó en Pamplona en una controversia con el polemista judío Sem Tob Ben (o ibn) Saprut de Tudela, autor de *Eben bohan* (*La piedra de toque*, c. 1380). Una edición con texto paralelo en español y hebreo en *Sem Tob Ibn Saprut "La piedra de toque" (Eben bohan): una obra de controversia judeo-cristiana*, introducción, edición crítica, traducción y notas al libro I por J.-V. Niclós, CSIC, Madrid 1997.

⁷⁰⁷ El CSIC publicó una cuidada edición de ORFALI LEVI bajo el título *El Tratado "De iudaicis erroribus ex Talmut"*, Madrid 1987. Sobre la aportación de Jerónimo de Santa Fe a la polémica escrituraria antijudaica vid., del mismo autor, «Jerónimo de Santa Fe y la polémica cristiana contra el Talmud». *Anuario di Studi Ebraici*, 10 (1984), pp. 157-178; y ALBA, A. y SAINZ DE LA MAZA, C., «La tradición judía como arma antijudía: los relatos rabínicos de Jerónimo de Santa Fe», en R. AMRÁN (coord.), *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XV^e au XVII^e siècles*, op. cit., pp. 257-287. DEL VALLE RODRÍGUEZ ha publicado un estudio crítico de sus obras, incluido el tratado *Errores y falsedades del Talmud*, en *Obras completas de Jerónimo de Santa Fe*, Aben Ezra, Madrid 2006. La Biblioteca Estatal de Baviera conserva una copia bajo el título *Hebraeomastix*, publicada en Frankfurt y datada en 1602, que también contiene el *Tractatus contra perfidiam judaeorum*.

discusiones con dos judíos convertidos. En la Corona de Aragón, Hasday Crescas redactó un *Tratado de la refutación de los dogmas cristianos*. Su coetáneo, el perpiñanés Profiat Durán compuso una *Ignominia de los cristianos* en una línea muy semejante, en la que se atacaba al Evangelio y a la teología cristiana.

Ciertamente, la sutil diferencia entre la oposición doctrinal al judaísmo y el imperativo de tolerar a los judíos como testigos de la validez del Antiguo Testamento era difícil de entender para quienes no fueran expertos teólogos, dificultad que pronto derivó en la predicación de un antijudaísmo militante que fomentó y justificó la violencia de las masas contra los judíos, «sin que la Iglesia pusiera freno fuerte a la tendencia mítica y místico-terrorífica de la gente»⁷⁰⁸. Este salto del antijudaísmo teológico al antijudaísmo popular marcó el inicio de una degradación galopante de las condiciones de integración de los judíos, hasta llegar a la puesta en cuestión de esa integración y a la oleada de expulsiones en cadena.

La toma en consideración de las correlaciones que esta tesis revela obliga a interrogarse sobre la naturaleza y la eficacia relativa de los factores que entran en juego en ese deterioro continuado de la situación, un deterioro cuya expresión más clara sea probablemente la constitución de lo que denominamos aquí como «antisemitismo medieval», que sucede a un antijudaísmo más antiguo, reactivado en los siglos XII y XIII.

Este antisemitismo procede del conjunto de representaciones difundidas en buena medida a instancias de la Iglesia y de las políticas que prescribe, políticas consistentes en fomentar esas representaciones y contestarlas, al mismo tiempo. Conviene insistir aquí especialmente en las condiciones de su «invención», tanto más cuanto que el antisemitismo moderno se elaborará a partir de este antisemitismo medieval, por medio de una relación compleja, que consiste en la renovación real de los contenidos y en la simple actualización del vocabulario.⁷⁰⁹ Debemos, además, (...) distinguir (...) dos épocas distintas. La primera, una Edad Media central, que se extendería (...) hasta la Peste Negra (1348), caracterizada por la puesta en práctica por parte de los Estados de políticas que son un reflejo de las que seguía la Iglesia, según una relación mimética y de competencia entre ambas instancias de poder. Otra segunda época correspondería a una Edad Media tardía, en donde se añade a las hostilidades procedentes del «antijudaísmo teológico» sus trasposiciones vulgarizadas, adaptadas a la sensibilidad de las masas influidas nuevamente por un cristianismo rudimentario, de amplio calado y que traerá como consecuencia una «desestabilización», al término de la cual, hacia 1520, la presencia judía en Europa occidental y central no tendrá ya más que un carácter residual.

Las manifestaciones centrales del antijudaísmo popular se asocian a costumbres, mitos y tradiciones creados por la Iglesia católica en el imaginario social, y proyectados a través de romerías y fiestas, leyendas, representaciones teatrales, canciones populares

⁷⁰⁸ CARO BAROJA, citado en URRESTI, M. F., *La España expulsada: la herencia de al-Andalus y Sefarad*, Edaf, Madrid 2009, p. 152.

⁷⁰⁹ Voz «Judíos» en LE GOFF, J. y SCHMITT, J.-C. (eds.), *Diccionario razonado de Occidente medieval*, Akal, Madrid 2003 (trad. del original francés de 1999), p. 413.

y obras de arte, en los cuales los judíos quedan siempre en deslucidísimo lugar, a mitad de camino entre lo humano y lo demoníaco.

La judeofobia religiosa no era un prejuicio resultado de malentendidos de los feligreses sino que eran los propios clérigos, quienes alentaban e instigaban este prejuicio mediante la promulgación de clichés que vertebraron toda una ideología a partir de la doctrina eclesiástica⁷¹⁰.

Costumbres y tradiciones muchas de ellas vinculadas al episodio evangélico de la Pasión de Cristo, como el canto de los *Improperios* del Viernes Santo y la plegaria [*Oremus et pro*] *perfidis judaeis*⁷¹¹, con origen en el s. VII y confirmada en el misal romano por bula *Quo Primum* de Pío V, de 14 de julio de 1570; o como los 30 dineros que cada año habían de pagar todos los vecinos judíos de Segovia mayores de quince años, cantidad “simbólica” con la que a comienzos del s. XIV la Iglesia segoviana y otras desde antes⁷¹² pretendían rememorar el precio cobrado por Judas por entregar a Cristo al Sanedrín.

No obstante, los principales libelos antijudíos difundidos en la Edad Media provenían de tres imputaciones nunca probadas: desecración de la hostia, asesinato de niños cristianos y propagación de epidemias por acción o efecto del emponzoñamiento del agua de fuentes y pozos.

Muy peligrosa por sus consecuencias fue la creencia popular de que los judíos sustraían de las iglesias las hostias consagradas para profanarlas: reeditaban de esta guisa el sufrimiento y la crucifixión de Jesús, obra de sus antepasados. Conviene recordar que desde 1215 la Iglesia católica adopta la doctrina de la substanciación, en virtud de la cual la hostia y el vino consagrados son auténticamente el cuerpo y la sangre de Jesucristo. Por ello, la profanación de la hostia era un acto interpretado como

⁷¹⁰ TORRENS, X., «Racismo y antisemitismo», op. cit., p. 366.

⁷¹¹ El 21 de marzo de 1959, el papa Juan XXIII prohibió esta plegaria en la diócesis de Roma, mandato que posteriormente hizo extensivo a la Iglesia universal. Tras su muerte, el Concilio Vaticano II confirmó el abandono de tradiciones como ésta en la declaración *Nostra Aetate*, de 28 de octubre de 1965. No obstante, ha sido recuperada por el *motu proprio* de Benedicto XVI *Summorum Pontificum*, de 7 de julio de 2007, que autoriza el uso «extraordinario» del misal romano de 1962, si bien en esta edición las expresiones *perfidis* y *perfidiam* fueron ya suprimidas. No queríamos dejar de referir un comentario acerca de dichas expresiones. Desde el punto de vista estrictamente etimológico, *Oremus et pro perfidis judaeis* vendría a significar: “oremos por los judíos que están apartados de la fe verdadera”. Mas no cabe duda de que *perfidis* acabó adquiriendo otro sentido, el de traición (PÉREZ, J., *Breve historia de la Inquisición en España*, op. cit., p. 11).

⁷¹² En noviembre de 1256 Alfonso X ordenó a la aljama de Sevilla el pago a la Iglesia de dicha ciudad del tributo de los 30 dineros, como lo pagaban los judíos de Toledo (Archivo Catedralicio de Sevilla, c. 117, núm. 13, publicado por GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. [ed.], *Diplomatario andaluz de Alfonso X*, op. cit., núm. 187).

real y no en sentido metafórico. Al parecer, fue en Alemania donde nació el mito. En 1243, cerca de Berlín, se difundió el rumor de que algunos judíos habían robado una hostia y la habían empleado en ceremonias profanatorias y diabólicas. En 1298, en Rottigen, Franconia, un nuevo rumor de profanación provocó más asesinatos. Posteriormente surgió otro en Nüremberg, con los mismos efectos⁷¹³.

En Castilla, la historia se recoge en las *Cantigas de Nuestra Señora*: un prestamista judío logró hacerse con una hostia consagrada y la profanó con fuego, agua hirviendo y cuchillo, pero sin conseguir alterar su forma original. Una de las versiones más conocidas de aquella leyenda es el episodio de la profanación sucedido en Segovia, a principios del s. XV, que se atribuye a don Meir, médico judío de Enrique III, referida por Alonso de Espina en *Fortalitium fidei*.

En Aragón, en 1377, los judíos de Huesca fueron acusados de haber comprado las hostias consagradas que Ramon Rafart, un cristiano de mala vida, había robado de la Iglesia de Tardienta, sin otra finalidad que mancillarlas. La calumnia fue lanzada, según parece, a iniciativa del infante don Juan, duque de Gerona y gobernador general, que en su juventud, y probablemente por el mero hecho de contradecir al rey Pedro, adoptó una postura mucho menos favorable hacia los judíos que la seguida por su padre. En aquella ocasión, algunos judíos oscenses sufrieron tormentos y fueron quemados en la hoguera, en tanto que otros se vieron arrastrados ante los tribunales eclesiásticos. Por suerte, intervino el rey a favor de los judíos, dando por zanjada la cuestión⁷¹⁴.

No siempre eran sagradas formas. En ocasiones se señalaban crucifijos. Un curioso episodio tuvo lugar en pleno s. XVII, bajo el reinado de Felipe III:

Sucedió el día de San Lucas, que en el río de Lisboa se levantó tan grande tormenta que escriben se habian anegado ciento cincuenta y tres navíos (...); y estuvieron para perderse los galeones que habian venido de la India, aunque estaban vacíos, porque el aire era tan terrible que llevaba las chimeneas, ventanas y tejas de una parte á otra de la ciudad, y arrancaba los árboles del campo; lo cual dicen comenzó en Elvas y prosiguió hasta Lisboa, y han escrito de Elvas que han hallado en cierto olivo ahorcado un Crucifijo con dos perros á los lados, que lo debieron hacer algunos judíos de los muchos que hay en aquel reino, y en quitándolo cesó la tempestad y la borrasca⁷¹⁵.

⁷¹³ MESSADIÉ, G., *Historia del antisemitismo*, op. cit., p. 148.

⁷¹⁴ Vid. MIRET Y SANS, J., «El procés de les hosties contra el jueus d'Oscà en 1377». *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans. Secció Històrica*, 4 (1911-1912), pp. 62 y ss.

⁷¹⁵ CABRERA DE CÓRDOBA, L., *Relaciones de las cosas sucedidas en la Corte de España, desde 1599 hasta 1614*, Imprenta de J. Martín Alegria, Madrid 1857, p. 501.

A la misma categoría que la profanación de formas pertenece el crimen ritual. Aquí distinguimos dos elementos: el asesinato ritual -asesinato de niños, por lo general- y el libelo de la sangre.

Ritual murder is the belief that Jews kill Christians for ritual purposes. Blood libel is the allegation that, in so doing, Jews extract blood for their rites or for magic. The first case of blood libel recorded in Latin sources occurred in 1236 in Fulda⁷¹⁶.

4.- En efecto, en el período que transcurre de los ss. XII al XVII, se propaga por Europa la convicción de que los judíos raptan niños cristianos en Viernes Santo para repetir en ellos las escenas de la Pasión, dándoles muerte crucificados en medio de horribles circunstancias, a fin de extraerles la sangre -como el “Buen Wemer” de Bacharach, en 1287- o para celebrar Eucaristías satánicas⁷¹⁷, en una suerte de “canibalismo ritual” de carácter religioso, donde el salvajismo desalmado se convierte en un acto secreto, a modo de juramento, que implica una confabulación, no sólo religiosa, nos atreveríamos a decir que incluso partidista. Leyendas de esta naturaleza encuentran fácil acomodo en la sociedad del Medievo, donde la invocación religiosa en prácticas de extracción y consumo de sangre humana es cosa relativamente frecuente, como la creencia de que mezclar sangre menstrual con la bebida incrementaba la pasión en el hombre deseado. La primera versión conocida del mito de asesinato ritual se sitúa en Norwich (Inglaterra), en 1144⁷¹⁸.

En la Península, BAER intuye que fue probablemente en Zaragoza, en 1250, donde por primera vez se imputó a judíos el asesinato ritual de un niño cristiano, de nombre Dominguito del Val⁷¹⁹. El mismo rumor es documentado, en 1294, en un pueblo cercano a la capital: los judíos habrían dado muerte a un niño cristiano y le habrían arrancado el corazón y el hígado; no obstante, quedó demostrado que se trataba de una calumnia sin fundamento.

⁷¹⁶ OCKER, C., «Ritual Murder and the Subjectivity of Christ: A Choice in Medieval Christianity». *The Harvard Theological Review*, 91/2 (1998), p. 154.

⁷¹⁷ DESPINA, M., «Las acusaciones de crimen ritual en España». *El Olivo*, 9 (enero-junio de 1979), pp. 48-70;

⁷¹⁸ Vid. MCCULLOH, J. M., «Jewish Ritual Murder: William of Norwich, Thomas of Monmouth, and the Early Dissemination of the Myth». *Speculum*, 72/3 (1997), pp. 698-740.

⁷¹⁹ RIAZA SACO, J. F., «Notas sobre los crímenes rituales. Dominguito del Val o la supervivencia de una leyenda». *Boletín Amistad Judeo-Cristiana*, 21 (junio-julio-agosto de 1968), pp. 1-3.

En Castilla, será en el período alfonsino, y más específicamente en las Partidas, cuando por primera vez surge la acusación de crimen ritual ligada directamente a la minoría judía:

Oyemos decir que en alguno logares los judíos ficiéron et facen el día de Viernes Sancto remembranza de la pasión (...) hurtando los niños et poniéndolos en la cruz e haciendo imágenes de cera et crucificándolas, quando los niños non pueden aver⁷²⁰.

Por fortuna, la injuria quedó en letra muerta, dado que las Partidas no se aplicaron, relegadas a la consideración de obra de carácter doctrinal, desde las Cortes de Zamora de 1274 hasta la «promulgación tardía» de 1348, bajo Alfonso XI. Volvió a aparecer a finales del s. XV, con los sucesos de Sepúlveda, donde por primera vez un tribunal eclesiástico pronuncia una sentencia condenatoria de judíos acusados de crimen ritual⁷²¹, y el martirio del Santo Niño de La Guardia (Toledo), en el que fueron implicados y condenados, en proceso alentado por la Inquisición, varios judíos y conversos⁷²². Volveremos más adelante sobre este episodio, por el papel que algunos historiadores le asignan en la decisión de expulsar a los judíos de España.

6.- En cuanto a la acusación de propagar enfermedades, nace con las diversas y mortíferas oleadas de epidemias que salpicaron la Península, particularmente la Corona de Aragón, a lo largo del s. XIV. La de mayor impacto fue la de 1348, conocida como la Peste Negra⁷²³. Los estragos causados sirvieron de pretexto para los asaltos de juderías,

⁷²⁰ Ley 2.^a del título XXXIV de la séptima Partida.

⁷²¹ SUAREZ BILBAO, F., «Las otras expulsiones de judíos: el caso de Sepúlveda», en R. AMRAN (coord.), *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XV^e au XVII^e siècles*, op. cit., pp. 216-218.

⁷²² PERCEVAL, J. M.^a, «Un crimen sin cadáver: el Santo Niño de la Guardia». *Historia 16*, 202 (1993), pp. 44-58; RIAZA SACO, J. F., «Notas sobre los crímenes rituales. El caso del Niño de la Guardia». *Boletín Amistad Judeo-Cristiana*, 17 (noviembre-diciembre de 1967), pp. 1-3; HALICZER, S. H., «Conversos y judíos en tiempos de la expulsión: un análisis crítico de investigaciones y análisis». *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 6 (1993), pp. 287-300; Id., «The Jew as a Witch. Displaced Aggression and the Myth of the Santo Niño de La Guardia», en M. E. Perry y A. J. Cruz (eds.), *Cultural encounters: the Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, University of California Press, Berkeley 1991, pp. 146-156, en particular pp. 151 y ss.

⁷²³ Respecto a las incidencias de la peste negra en las coronas hispánicas, y en particular Aragón, vid. LÓPEZ DE MENESES, A., «Una consecuencia de la peste negra en Cataluña: el pogrom de 1348». *Sefarad: revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 19/1 (1959), pp. 92-131; WOLFF, PH., «Reflexions sur les troubles sociaux dans les pays de la Couronne d'Aragón au XIV^e siècle», en *VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón: Valencia, 1 a 8 de octubre de 1967*, t. II, [s.n.], Valencia 1969, pp. 95-102; VERLINDEN, CH., «La grande peste de 1348 en Espagne. Contribution à l'étude de ses conséquences économiques et sociales». *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 17 (1938), pp. 103-146. Abundantes apéndices documentales en LÓPEZ DE MENESES, A., «Una consecuencia de la peste negra en Cataluña: el pogrom de 1348. Apéndices (documentos inéditos)». *Sefarad: revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 19/2 (1959), pp. 321-364; id., «Documentos acerca de la peste negra en los dominios de la Corona de Aragón». *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 6 (1956), pp. 291-435.

como en Jaca, donde el pillaje y el vandalismo se cebaron -cómo no- con las escrituras y cartas de deuda judiegas⁷²⁴. Debido a los contagios y los asesinatos -matando a sus acreedores, los cristianos se liberaban del pago de las deudas-, la población de las juderías aragonesas sufrió numerosas bajas, tantas que en Zaragoza sucumbieron las cuatro quintas partes. A fin de evitar esta clase de atropellos, se estatuyó el cargo de «comisario general o protector de las aljamas de judíos del reino de Aragón», que primero se otorgó al vizconde de Illa y luego, con carácter meramente honorífico, al infante heredero don Juan.

El asalto a la judería de Sevilla, de 1354, se ha interpretado también como una posible consecuencia, aunque lejana, de la Peste Negra. Sin embargo, durante los años de la «gran mortandad» no se registraron en Castilla persecuciones a los judíos, por eso se hace difícil aceptar que aquellos sucesos tuvieran relación con la epidemia. Y en cuanto a ésta, más pensamos que tenga relación con el temor supersticioso del populacho, que asociaba a los judíos con la corrupción de aguas de ríos y pozos, que a una duda racional. La oposición entre la superstición y la razón se proyecta en la prohibición de pescar con hierbas, es decir, envenenando el agua de los pozos, así como de dar y de vender hierbas y bebidas, tipo delictivo con precedente en el Derecho germánico, severamente castigado en los fueros municipales, dentro de los delitos contra la salud pública⁷²⁵:

El que con barredera pesquare et con yerua peces matare, peche sesenta sueldos⁷²⁶.

6.- Tanto como la execración del pueblo deicida, el tema de la *perfidia iudaica* o de la confabulación judeo-islámica en la derrota cristiana de España es uno de los argumentos más utilizados dentro de la literatura antijudía y anticonversa de toda la Edad Media. Desde Lucas de Tuy (s. XIII) es ampliamente aceptada la teoría de que los judíos ayudaron a la derrota de los visigodos a manos de los árabes. Pero el concepto nace mucho antes, en época visigoda, primero en el campo de la especulación teológica

⁷²⁴ «La sensación de vulnerabilidad vivida aconseja la firma con los jurados de un protocolo que creara un dispositivo de protección, compuesto por cuatro o seis personas, cuyos honorarios afronta la aljama. De hecho, cuando se desata una fortísima persecución contra esta minoría (...) en 1391, (...) la ciudad permanece tranquila, lo que suscita el reconocimiento de la reina: *mediant vuestra buena industria e diligencia la dita nuestra aljama e singulares de aquella sian preservados de todo sinistro, danyo e concitacion*» (MOTIS DOLADER, M. A., «Los judíos jacetanos en la Edad Media», op. cit., p. 90).

⁷²⁵ CUELLO CALÓN, E., *Derecho penal*, t. II. *Parte especial*, Bosh, Barcelona 1940, p. 298.

⁷²⁶ Fuero de Molina de Aragón, cap. 26, § 3 (SANCHO IZQUIERDO, M., *El fuero de Molina de Aragón*, op. cit., p. 129).

de un Ildefonso de Toledo o un San Isidoro, como un reproche propio de la polémica cristiana *Adversus Iudaeos*, aunque adquirió con el tiempo un evidente significado político:

Este rey visigodo [Egica] acusó a los judíos de haber conspirado contra el pueblo cristiano junto con otros correligionarios de ultramar y, por ello, solicitó al Concilio la aprobación de una medida definitiva para acabar con esta «peligrosa minoría». Los obispos lanzaron entonces contra los hebreos la acusación de alta traición y establecieron la condena de la confiscación de todos sus bienes, la servidumbre perpetua y la dispersión de sus familias por todo el reino⁷²⁷.

Ciertamente, resentidos por la persecución secular cristiana y animados por las hazañas de un pueblo de liberadores que, sin duda, anunciaban la proximidad de la verdadera redención de Israel, los judíos de la Península recibieron con los brazos abiertos a las tropas de Tarik y Muza y colaboraron con ellos en la guarnición de las poblaciones que los árabes iban conquistando a su paso, como en Elvira (Portugal) o en Granada, donde se les encargó la custodia de la ciudad, lo que permitía a los berberiscos invasores proseguir su avance sin merma importante en el ejército:

El destacamento que fué hácia Rayya la conquistó, y sus habitantes huyeron á lo más elevado de los montes; marchó en seguida á unirse con el que había ido á Elvira, sitiaron y tomaron su capital, y encontraron en ella muchos judíos. Cuando tal les acontecía en una comarca reunían todos los judíos de la capital, y dejaban con ellos un destacamento de musulmanes, continuando su marcha el grueso de las tropas. Así lo hicieron en Granada, capital de Elvira, y no en Málaga, capital de Rayya, porque en ésta no encontraron judíos ni habitantes, aunque en los primeros momentos de peligro allí se habían reunido⁷²⁸.

Pese a que los fueros y las Partidas reconocen que los judíos no son enemigos de los cristianos, era opinión común entre éstos que entregaron Sevilla, Córdoba y sobre todo Toledo, capital del reino visigodo, a los invasores, acusación que figura en la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento:

Los judíos que antiguamente vivieron en esta cibdad, según se falla por chónicas antiguas, estando esta cibdad cercada por los moros nuestros enemigos de Tarife, capitán de ellos, después de la muerte del rey don Rodrigo, hicieron trato y vendieron la dicha cibdad e a los christianos de ella, e dieron entrada a los dichos moros, en el qual trato e convención se falla ser degollados puestos a espada trescientos e seis christianos viejos de esta cibdad, e más de ciento e seis que fueron sacados de la iglesia mayor de ella e de la iglesia de Santa Leocadia, e llevados cabtivos e presos entre hombres y mujeres, chicos e grandes (...)⁷²⁹.

⁷²⁷ GONZÁLEZ SALINERO, R., «Un antecedente: la persecución contra los judíos en el reino visigodo», op. cit., p. 85.

⁷²⁸ *Ajbar Machmua (Colección de tradiciones), Crónica anónima del siglo XI*, ed. de E. LAFUENTE ALCÁNTARA, Real Academia de la Historia, Madrid 1867, p. 25.

⁷²⁹ *Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento* (5 de junio de 1449), tomado de BENITO RUANO, E., *Los orígenes del problema converso*, Real Academia de la Historia, Madrid 2001, pp. 87-88. Al contrario que

Las crónicas musulmanas, no obstante, lo contradicen. Al parecer, si bien, como era habitual, los hebreos colaboraron con las fuerzas islámicas en la posterior guarnición de la ciudad, su conquista se debió a que los efectivos del ejército visigodo abandonaron sus posiciones sin ni siquiera oponer resistencia:

Cuenta Ebn Hayyan que Tárik llegó á Toledo, capital del reino godo, y la encontró desierta, porque sus habitantes habian huido de ella, refugiándose en una ciudad que habia detras de los montes. Reunieron los judíos y los dejaron en la ciudad, con algunos soldados, y continuó (Tárik) su camino en persecución de los que habian huido de Toledo, dirigiéndose hácia Guadalajara⁷³⁰.

Con todo, y pese a que tanto en Castilla como en Aragón encontramos judíos cooperando en las campañas de la Reconquista⁷³¹, la llamada «traición del *ghetto*» llegó a convertirse en uno de los tópicos más arraigados en los juicios sobre *la pérdida de España*⁷³². Sin duda fue alimentado por la imagen que los cristianos tenían del judío, muy cercana a la del musulmán en costumbres y creencias: el culto a un solo Dios en templos desnudos de símbolos e imágenes, la práctica de la circuncisión, el rechazo a la carne de cerdo, la preocupación por la higiene, etc. Del hondo predicamento que alcanzó el tópico dan prueba el Edicto de expulsión de 1492, porque según sus palabras, los judíos «siempre constituyeron un peligro perpetuo para la independencia y seguridad de la nación», y un memorial redactado en el s. XVII por un miembro de la Suprema:

Los judíos de la nación portuguesa (...) profesan el judaismo en lo secreto; tienen comunicacion y comercio asentado con los de su nacion, que asisten a las sinagogas del Norte y Levante en tierras de nuestros enemigos, á quien sirven con sus haciendas y con sus amigos para que hagan continúa guerra á España; y aunque hasta ahora no se la han entregado, como entonces lo hicieron á los moros, se puede creer no les falta el deseo y el camino de hacerlo⁷³³.

7.- Otro factor de odio hacia los judíos se asocia a las actividades que desarrollaban. Se basa en el tópico que hace del judío un habitante de la ciudad, con oficios correspondientes a este asentamiento preferentemente urbano, con exclusión de todas las labores del campo y oficios manuales, hecho que supuestamente favorece la

al judío, al moro, por integrado que pareciera en el seno de la comunidad cristiana dominante, siempre se le catalogó como «no súbdito» y posible enemigo.

⁷³⁰ *Ajbar Machmua...*, op. cit., p. 184.

⁷³¹ Como en Burgos, donde los judíos hicieron posible que Alfonso VII tomara la ciudad.

⁷³² CARO BAROJA dedica unas páginas a este asunto en *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, t. I, Istmo, Madrid 2000, pp. 34-37.

⁷³³ RODRÍGUEZ VILLA, A., «Los judíos españoles y portugueses en el siglo XVII». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 49 (1906), p. 94.

formación de una clase o casta social diferenciada⁷³⁴, en la que predominan los intelectuales, comerciantes y hombres de negocios poderosos, ricos e influyentes, dedicados a la recaudación de impuestos y la administración de rentas reales⁷³⁵.

A decir verdad, en la alta Edad Media, los judíos hispánicos no tenían ninguna dedicación profesional que les fuera exclusiva. En los distintos reinos cristianos de la Península ibérica hay noticias de judíos que ejercían actividades privadas, pero también públicas o semipúblicas al servicio del rey y de miembros de la Casa real. A este grupo pertenecen los cortesanos-funcionarios, integrado (en el sentido más estricto del termino) por: 1) sanadores: médicos (físicos o alfaquíses) y cirujanos («cirurgicos»)⁷³⁶; 2) grandes administradores y financieros, en especial los banqueros-prestamistas⁷³⁷, arrendadores y recaudadores de tributos y corredores de comercio⁷³⁸; y 3) versados en lenguas, en especial el árabe (trujamanes y juglares)⁷³⁹.

⁷³⁴ Contrariamente a cuanto decimos, AMÉRICO CASTRO, SÁNCHEZ ALBORNOZ, ESCANDELL BONET y ROTH sostienen que las funciones sociales eran «étnicamente distribuidas»: a los judíos se les encomendaron las funciones intelectuales y el sector financiero, a los moros las tareas artesanales y el trabajo en el campo, mientras que a los cristianos les fue reservado el sector público y el prestigio. Esta división del trabajo, perfectamente perceptible en el plano legal, se debería en parte a la empresa de la Reconquista, y en parte también a la cultura y tradiciones peculiares de cada casta religiosa. Sin embargo, numerosas evidencias ponen de manifiesto que no pocos cristianos se dedicaron a la agricultura y a los negocios; así como que tampoco todos los judíos fueron médicos, expertos consejeros de los príncipes u hombres de negocios: sólo la élite judía ejerció tales oficios. Se constata que la distancia entre teoría y realidad, entre legislación y comportamiento efectivo de las tres castas fue abismal en las condiciones históricas dadas. Así, por ejemplo, la asignación de cargos públicos a judíos, en contra de lo que establecía la práctica totalidad de las leyes, o las dificultades a las que se enfrentó la prohibición de compra-venta de alimentos o de administración de medicinas entre castas. En muchos casos fueron los propios monarcas los primeros en incumplir la ley (STALLAERT, C., *Etnogénesis y etnicidad en España...*, op. cit., pp. 29-30).

⁷³⁵ La imagen del judío como prototipo del habitante de las ciudades no tiene fundamento real. Ni todos los habitantes de las ciudades eran judíos, ni todos los judíos se concentraban en ciudades, ni tan siquiera en los momentos en los que por ley fueron arrojados de la actividad agrícola, como tuvimos ocasión de ver en el apartado I.3. A propósito de una investigación sobre lo que es hoy la provincia de Salamanca, GARCÍA CASAR ha probado la existencia de numerosas comunidades hebraicas asentadas en núcleos rurales («Aljamas y juderías salmantinas», en *Las tres culturas en la Corona de Castilla y los sefardíes*, op. cit., pp. 59-64).

⁷³⁶ De la consideración en que fueron tenidos basta decir que en Portugal ocupaban un asiento fijo en el Consejo Real y que los que sirvieron a Alfonso el Sabio portaban la calificación de reconocimiento «don». No todos trabajaban al servicio de la Corona. Muchos lo hacían por cuenta propia, en hospitales - como el fundado en Tordesillas en la segunda mitad del s. XV por Beatriz de Portugal- o a cargo (quitaciones y salarios) de los concejos. También los encontramos al servicio de destacadas familias o personajes, como es el caso del duque de Alba, que en la década de los 70 del s. XV se servía preferentemente de médicos judíos.

⁷³⁷ Aunque la empleemos aquí, la palabra «prestamista» no aparece en las fuentes medievales.

⁷³⁸ Corredores de oreja, corredores de haberes de Levante, corredores de animales o de libros o de inmuebles. El fuero de Zorita habilita expresamente a judíos y moros a ejercer este oficio: «§ 345. (...) El iuez et los alcaldes establezcan un uendedor publico delas cosas que deuen seer uendidas, al que llama el pueblo corredor, siquiere sea xristiano, siquiere iudio, siquiere moro» (*El fuero de Zorita de los Canes*, op. cit., p. 183). Y en Aragón, el fuero de Santa María de Albarracín, entre otros: «Es assaber. que el iudeç e los alcaldes establescan corredores publicos dellas cosas por uender. e sean iurados. que sean

Dentro del grupo de cortesanos pero no funcionarios hallamos: 1) aconsejadores del rey para asuntos judíos; y 2) especialistas en otros campos de actividad, por ejemplo: compradores de caballos, menescales⁷⁴⁰, bordadores de perlas al servicio de la reina, cartógrafos, astrónomos, astrólogos, fabricantes de instrumentos astronómicos, etc. Muchos de ellos estuvieron adscritos a la Casa del rey y vieron recompensados sus servicios con la concesión de salvoconductos y otras prerrogativas, entre las que cabe destacar las exenciones tanto en el vestido⁷⁴¹ como fiscales⁷⁴², de por vida o temporales.

Fuera de la Corte ejercieron una gran variedad de oficios, por cuenta propia o ajena, con una fuerte impronta artesanal o comercial a pesar de las numerosas restricciones⁷⁴³: 1) intermediarios y mediadores sin fe pública y con la sola capacidad de certificación; 2) mercaderes-almacenistas y marchantes, tanto mayoristas como minoristas, a veces propietarios de infraestructuras propias (molinos de batán); 3) transformación de la piel y el arte de la *adobaria*: baldreseros, pelliceros, bajadores, curtidores, peleteros, zapateros, badaneros, pergamineros; 4) tintoreros y gentes dedicadas a las artes de la aguja y la textura de lana, ya sea de labores corrientes (tejedores, sastres), especializados (perpunteros, botoneras y ojaladoras, cortineros, juboneros, pintores de tejidos de lana), o suntuosos (tejedores de seda); 5) trabajadores de las artes del metal, bien de tipo general (herrereros), bien especializados (ancoreros, cuchilleros, fabricantes de balanzas, lintneros) o simplemente suntuarios (como plateros u orfebres); 6) albañiles y, en general, oficios relacionados con la construcción; 7) manufactureros de productos de consumo de materiales diversos: coraleros, daderos, albarderos o torneros; 8) carniceros; y, finalmente, 9) otras varias y diversas

fideles en todas cosas. assi a los ricos como a los pobres. o sean cristianos o iudios, o si quisiere moros» (*Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín...*, op. cit., p. 29).

⁷³⁹ Gracias a su dominio del árabe desempeñaron diversos cargos y oficios públicos, como los de, entre otros: 1) intermediarios o intérpretes entre el mundo cristiano y musulmán, en particular en los pactos de rendición de los musulmanes, como sucedió en Mallorca o en tierras valencianas; 2) recaudadores de tributos de algunas aljamas mudéjares en el reino de Valencia (Elche); y 3) escribanos mayores de árabe en la cancillería aragonesa (vid. ROMANO VENTURA, D., «Judíos escribanos y trujamanes de árabe en la Corona de Aragón (reinados de Jaime I a Jaime II)». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 38/1 [1978], pp. 71-105). En Castilla también vemos aparecer judíos «escribanos públicos» o arrendadores de escribanías, como la que tomó del concejo de Baeza Abraham, hijo de David Yaex de Toledo, entre 1343 y 1356 (CORONAS TEJADA, L., *Judíos y judeoconversos en el reino de Jaén*, op. cit., p. 42). Su conocimiento del idioma les llevó incluso a liderar, como jefes titulares, misiones diplomáticas en los reinos islámicos, formando auténticas dinastías familiares, como los Ravaya en tiempos de Pedro III de Aragón.

⁷⁴⁰ Veterinarios, y más concretamente de los caballos, también llamados mariscales o albéitares.

⁷⁴¹ Vestimenta especial y exención del signo distintivo obligatorio, aunque sólo cuando circulaban en el interior de las ciudades.

⁷⁴² Tanto de impuestos reales como vecinales.

⁷⁴³ Sin ir más lejos, el c. 67 del IV Concilio de Letrán prohibía a los cristianos comerciar con los judíos.

profesiones, como el servicio doméstico (criados y nodrizas, de judíos se entiende), mozos de cuerda, oficios relacionados con el área de la salud (vendedores de hierbas y otros remedios, boticarios⁷⁴⁴, comadronas o «madrinas»), así como actividades que exigen conocimientos especiales (barberos⁷⁴⁵, leoneros) o el dominio de técnicas poco frecuentes, por ejemplo, encuadernadores.

Las fuentes revelan la existencia de diversos tipos de contratación laboral por cuenta ajena, que reducidos a esquema serían los siguientes: de aprendizaje, de trabajo a sueldo o a destajo, o sin sueldo y con participación en los beneficios.

Muchos de estos artesanos alcanzaron notoriedad y renombre: así lo prueba el hecho de que tanto el rey como los más importantes dignatarios solicitaran sus servicios. La posición de la que gozaban era tan sólida, que a mediados del s. XIV comenzaron a asociarse en hermandades y cofadrías de carácter sociorreligioso: es el caso de las cofradías de los zapateros⁷⁴⁶, baldreseros⁷⁴⁷, etc.

No olvidamos los “oficios-cargos” que en capítulos anteriores, al tratar de la organización interna de las aljamas, agrupamos en cuatro apartados: los relacionados con la administración de la aljama y la recaudación los impuestos, jurídicos o que exigían ciertos conocimientos de la ley judía, representativos, al servicio de los grupos dirigentes y religiosos.

Los vemos ocuparse también en actividades relacionadas con el medio rural, salvo en el período comprendido entre las Cortes castellanas de 1293 y 1297 y las de Alcalá de 1348, en el que fueron expulsados de aquel hábitat, como sabemos⁷⁴⁸. A pesar de ello, no escasean los datos de fines del s. XV sobre judíos propietarios de ganado y tierras de cultivo⁷⁴⁹. Los prados y viñedos de localidades como Buitrago e Hita

⁷⁴⁴ Llamados «apotecarios», se ocupaban de preparar y guardar los productos medicinales, siguiendo las recetas que los médicos les enviaban por escrito. Los judíos tenían prohibido el manejo de estupefacientes.

⁷⁴⁵ Además de las tareas propias de su oficio, practicaban la cirugía menor.

⁷⁴⁶ ACA, *Colección de documentos inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón*, t. 40. *Gremios y cofradías de la antigua Corona de Aragón*, comp. M. de Bofarull y de Sartorio, Imprenta del ACA, Barcelona 1876, pp. 131-133.

⁷⁴⁷ AHPZ, Juan López de Barbastro, 1397, fols. 66-68.

⁷⁴⁸ Sobre este asunto ROMANO VENTURA, D., «Judíos hispánicos y mundo rural». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos y sefardíes*, 51/2 (1991), pp. 352-367.

⁷⁴⁹ Refiriéndose a los exilados de 1492 que regresaron a la Península convertidos al cristianismo, H. BEINART relata lo siguiente: «El compromiso de la Corona de devolver los bienes vendidos a bajo precio (...) puede parecer intento de reparar los sufrimientos que los desterrados padecieron, dejando a sus espaldas los afanes de muchas generaciones. Sus hogares, sus propiedades en campos de viñas, labranza,

pertenecían en su práctica totalidad a judíos, que los explotaban. En Toledo, parte importante de su judería se dedicaba a la agricultura. No obstante, muy pocos cultivaron la tierra como asalariados, sino por cuenta propia, en pequeñas heredades y para complementar los ingresos familiares.

Así pues, si alguna vez los judíos llegaron a monopolizar el comercio, la artesanía y las finanzas, no se debió a una destreza connatural para los negocios «propia de los de su raza», sino a los condicionantes que imposibilitaron que pudieran desarrollar un sinnúmero de profesiones y carreras, tanto en el ámbito público como en el privado⁷⁵⁰. Como es lógico, su eficiente entrega a estos negocios, algunos de muy negativo predicamento popular, despertó la antipatía de las masas hacia ellos:

“En el siglo XIV se percibe una animadversión contra los judíos, que en ocasiones da lugar a derramamientos de sangre. Es una reacción popular, no exclusivamente de los reinos de la Península, quizá más social que de celo religioso, provocada en gran medida por el poderío económico y el auge mercantil de los judíos. Éstos, además, en muchas ocasiones eran agentes del Fisco o arrendadores de la recaudación de impuestos, actividades (...) que se les permitía y que no resultarían precisamente simpáticas a la colectividad”⁷⁵¹.

“The combination of restrictions and special opportunities led Jews to practice professions that brought further harm to them. Finance and moneylending were devalued by Christians for religious reasons and forbidden by church law. Jews were encouraged to work in commerce, banking, and finance. However, people who became indebted to them often resented the debt and left that Jews were exploiting them, which further fueled anger and resentment”⁷⁵².

Pero antes de que esta situación llegara a agravarse, el perfil socioeconómico de los hebreos era extraordinariamente variado, como hemos podido ilustrar. Las únicas actividades que no están documentadas son las profesiones que nunca pudieron ejercer por impedimento religioso judío o canónico:

Los judíos hispanos podían ejercer (casi) todas las profesiones, salvo aquellas que les estaban prohibidas por el hecho de tener una religión diferente de la cristiana, que era la mayoritaria: no podían ser nobles, ni militares, ni profesores o alumnos en los estudios universitarios, ni seguir la carrera eclesiástica. Con estos condicionantes, se inclinaron por actividades que no interfirieran

pastoreo, atestiguan su pertenencia a una sociedad productiva profundamente vinculada a la tierra, a la que los expulsados insistieron en regresar para continuar su modo de vivir» («Vuelta de judíos a España después de la expulsión», en A. ALCALÁ [coord.], *Judíos. Sefarditas. Conversos...*, op. cit., p. 192).

⁷⁵⁰ LUZ COMPAÑ defiende otra postura: «el cierto grado de cualificación que surge en un amplio espectro de conexiones sociales, emanadas de las relaciones laborales (proveedores, clientes, etc.), de unas afinidades familiares y religiosas diversificadas y de la dedicación parcial al crédito, hacen de los hebreos unos estupendos conocedores del mercado» («Familias judías-familias conversas. Aproximación a los neófitos valencianos del siglo XIV». *Espacio, Tiempo y Forma: Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, Serie III. *Historia Medieval*, 6 [1993] p. 415).

⁷⁵¹ GARCÍA ULECIA, A., «La incidencia del factor étnico-religioso...», op. cit., p. 310.

⁷⁵² STAUB, E., *The roots of evil: the origins of genocide and other group violence*, Cambridge University Press, New York 1989, p. 101.

en el cumplimiento de sus preceptos religiosos y que pudieran ser retomados fácilmente en caso de verse obligados a trasladar su residencia a otro lugar⁷⁵³.

Dicho esto, y ciñéndonos a la Península ibérica, ¿llegaron realmente a acaparar los sectores mencionados? Siendo rigurosos, el contenido de las fuentes históricas no refleja una abrumadora superioridad numérica de judíos. La mayor parte de su población activa se componía de artesanos de muy variadas producciones, modestas en la mayoría de los casos o de lujo como en Aragón, pero en conjunto los artesanos cristianos eran más numerosos.

Tampoco puede decirse que el comercio, tanto exterior como interior y local, cayera en manos judías. Ciertamente es que en fecha relativamente temprana algunos hebreos sobresalieron en el tráfico de la seda, las especias (pimienta, jengibre, clavo y canela procedente de Alejandría), las pieles, los libros y otros productos. Por ejemplo, bajo dominación musulmana, el negocio de los esclavos, que llegaban del este de Europa por una ruta que atravesaba Verdún y el valle del Ródano, estuvo monopolizado por los judíos, lo mismo que la producción de eunucos para los harenes, especialidad de una judería relativamente pequeña, pero próspera, como la de Lucena (Córdoba). Pero la presencia de los judíos en el comercio internacional fue sustituida progresivamente por los conversos. En el s. XV ya casi no quedaban.

En cualquier caso, las autoridades cristianas no se cansaron de regular su actividad, exigiéndoles medidas imposibles de cumplir o prohibiéndoles directamente el ejercicio de la artesanía y el pequeño comercio. El objetivo era doble: evitar todo contacto con los cristianos, de modo que quedase anulada toda dependencia mutua, así como suprimir la competencia judía.

La mayoría de los judíos llevaba una existencia modesta y se dedicaba a la artesanía (...) o al pequeño comercio. Sólo unos pocos se dedicaban a los grandes negocios y poseían fortunas que les permitían, si se presentaba la ocasión, prestar dinero a los reyes, a los obispos, a los señores y a los particulares⁷⁵⁴.

En efecto, en cuanto al tema vidrioso del papel de los judíos en el manejo del dinero (actividades bancarias), no podemos eludir el dato de que, para las autoridades civiles y religiosas cristianas, la usura judía representaba un velo pudoroso y

⁷⁵³ BLASCO MARTÍNEZ, A., «Judíos y medicina». *La Espiral*, recuperado en diciembre de 2011 de la Web de la Universidad Complutense, <http://www.ucm.es/info/hebreo/Asuncion.Blasco.Judios.y.Medicina.pdf>.

⁷⁵⁴ PÉREZ, J., *Breve historia de la Inquisición en España*, op. cit., p. 12.

políticamente correcto para encubrir realidades sociales que nadie quería poner al descubierto, y que tanto unos como otros «recuperaban buena parte de los intereses percibidos por los judíos bajo la forma de enormes impuestos, préstamos forzosos, derechos igualmente exorbitantes para actividades normalmente libres de impuestos (restauración de un derecho, por ejemplo)»⁷⁵⁵. Puede resultar extraño que destacados miembros del clero acudieran en defensa de los judíos para ayudarles a cobrar deudas, pero es que era relativamente frecuente que las instituciones eclesiásticas se sirvieran de ellos como testaferros.

Esta circunstancia, unida a la prohibición de ejercer un sinnúmero de cargos y oficios, explica la tendencia nada espontánea de los judíos a copar el sector. Los que amasaron grandes fortunas generaron la animadversión de las clases modestas de la población, entre las que se había difundido la idea de que como acreedores usureros se aprovechan deshonestamente de la necesidad de los demás en épocas de crisis o escasez. Naturalmente, no había mejor forma de librarse de las deudas que aniquilando a aquellos «parásitos»⁷⁵⁶.

Como sabemos, a mediados del s. XIV, Alfonso XI de Castilla instigó a los judíos prestamistas a cambiar de actividad. El ambicioso plan, que casi sin pretenderlo pudo calmar las pasiones que torpedeaban por esos años la convivencia, se materializó en una serie de disposiciones aprobadas por las Cortes de Alcalá (1348). Aunque fueron confirmadas posteriormente, no se cumplieron con rigor y el préstamo a logro siguió practicándose.

En 1484, para terminar con los pleitos sobre usura anteriores a 1476, los judíos propusieron un donativo especial de cerca de dos millones de mrs. a cambio de una amnistía general. El ofrecimiento fue aceptado por los reyes. Pese a que a estas alturas el número de prestamistas cristianos superaba con creces el de judíos, la usura siguió siendo uno de los tópicos antijudíos más extendidos hasta 1492 e incluso después, cuando los conversos recogieron el testigo que dejaron tras de sí los exiliados. JOSEPH PÉREZ se expresa en términos muy elocuentes sobre la cuestión:

⁷⁵⁵ MESSADIÉ, G., *Historia del antisemitismo*, p. 151.

⁷⁵⁶ Un análisis en profundidad, centrado en la Edad Media europea, en SHATZKILLER, J., *Shylock Reconsidered. Jews, Money Lending and Medieval Society*, University of California Press, Berkeley 1990.

En época de recesión, los deudores tienen dificultades para pagar y las denuncias se amontonan en los tribunales: los unos exigen recuperar sus préstamos, y los otros se declaran víctimas de prácticas de usura. Las Cortes se convierten en portavoces de los segundos, y exigen moratorias, es decir la anulación de una parte de las deudas.

El rey está obligado a emitir su veredicto, aunque también él tiene problemas de tesorería. Para resolverlos, necesita que los judíos le concedan préstamos y, por tanto, que dispongan de dinero; de modo que conviene que los particulares les paguen las deudas. Además, para reforzar el poder real hace falta un aparato de Estado eficaz -una burocracia, unos medios militares, etc.-, lo que supone ingresos fiscales más cuantiosos. Ahora bien, como los judíos siguen siendo los encargados de recudar los impuestos, va cobrando fuerza el estereotipo del judío que chupa la sangre de los pobres, instrumento y beneficiario de la opresión fiscal. En realidad, las aljamas también sufren los efectos de la crisis; los judíos también están ahogados de impuestos, más incluso que los cristianos, ya que son más vulnerables. Tan sólo una pequeña minoría se enriquece; la masa se ha empobrecido. No obstante, los cristianos creen lo contrario o, para ser más exactos, se les hace creer lo contrario⁷⁵⁷.

Lógicamente, la recaudación y arrendamiento de impuestos y rentas se cuentan entre las actividades más impopulares⁷⁵⁸. Tanto musulmanes como cristianos confiaron en los judíos para llevar a cabo dicha labor: señores, religiosos, órdenes militares y, sobre todo, reyes. AMÉRICO CASTRO se pregunta por la razón de que con el transcurrir del tiempo no aparecieran funcionarios cristianos capaces de realizar el trabajo de los recaudadores judíos. A lo que responde:

La verdad es que los gobernantes no tuvieron empeño en crear una clase media adinerada entre los cristianos, y aceptaron la colaboración judía como algo tradicional e inevitable, pues era aquél el único modo de obtener dinero rápidamente⁷⁵⁹.

Algún otro autor ha sostenido que la razón de que estos últimos confirieran a los judíos su administración fiscal sería «tanto por su competencia como por su frialdad de espíritu, consecuencia esta última de no sentirse nunca identificados plenamente con la tierra y sus habitantes»⁷⁶⁰, idea con la que no podemos estar de acuerdo. Que los judíos de Aragón no sintiesen apego por la tierra de sus ancestros es una opinión que no se corresponde con el vivo y persistente sentido de pertenencia que reflejan las fuentes hispanojudías que aún se conservan, anteriores y posteriores a 1492. Sólo hay que ver el fuerte sentimiento de desarraigo que generó para los expulsados el ser arrojados de la Península y el grado de afecto a la cultura e identidad españolas manifestado por sus descendientes, los sefardíes, durante siglos. Casi sin quererlo, acuden a la memoria las palabras de Gumersindo de Azcárate, fechadas el 30 de abril de 1917 en el Prólogo de

⁷⁵⁷ *Breve historia de la Inquisición*, op. cit., pp. 13 y 14.

⁷⁵⁸ La figura del arrendador de impuestos o rentas anticipaba el dinero al destinatario último, y luego se ocupaba de la recaudación.

⁷⁵⁹ *España en su historia...*, op. cit., p. 486.

⁷⁶⁰ LALINDE ABADÍA, J., *Los fueros de Aragón*, op. cit., p. 73.

una conferencia dada por el sefardí Isaac Alcheh y Saporta en el Ateneo de Madrid en diciembre de 1916:

Yo quisiera que se me dijera si cabe más energía en el *sentir* la Patria española que la conservación de la lengua castellana para todo al cabo de siglos, resistiendo la tentación a emplear como lengua culta la francesa, como si temieran que llegara a sustituir al castellano para todo el mundo. (...)

Y no digamos nada del afán con que han incorporado los recuerdos de España a sus sinagogas, a sus comunidades, como testimonio fehaciente de su deseo constante de continuar, sin interrupción, la vida española⁷⁶¹.

Es cierto, aunque fuera prohibido por los cánones de la Iglesia, que parte de la gestión de las rentas y el Patrimonio real quedaba en manos de los judíos, lo que afectaba de manera muy radical a la clase emergente de las ciudades, que aspiraba a desempeñar tales funciones. Pero era, como decimos, solo una parte, no todo. Sostiene LADERO QUESADA que, tras las medidas adoptadas en las Cortes de Valladolid de 1295 y Burgos de 1301, los judíos se habrían hecho cargo tan solo de una quinta parte de los arrendamientos de las rentas reales⁷⁶². En Aragón, después de 1283, los judíos funcionarios, sencillamente, desaparecieron. Aún así, la creencia popular era que ellos detentaban en exclusividad aquellos negocios. No parecía sino que fueran los judíos, y no los monarcas sus señores, los que exigían el pago de tributos y rentas, haciéndose odiosos por ello.

Aunque antes de 1492 había tanto cristianos como judíos entre los especialistas del campo de la salud, el oficio de médico con licencia real⁷⁶³ casi llegó a ser monopolizado por judíos en los ss. XIII y XIV⁷⁶⁴. Ciertamente, convenimos con

⁷⁶¹ ALCHEH Y SAPORTA, I., *Los españoles sin patria de Salónica*, Tip. de la «Rev. de Arch., Bib. y Museos», Madrid 1917, pp. 4 y 5. Recuperado en marzo de 2010 de la Biblioteca digital del Ateneo, http://www.ateneodemadrid.com/biblioteca_digital/folletos/Folletos-0208.pdf.

⁷⁶² LADERO QUESADA, M. A., *La hacienda real de Castilla 1369-1504*, Real Academia de la Historia, Madrid 2009, en particular, el capítulo dedicado a «Los judíos castellanos del siglo XV en el arrendamiento de rentas reales».

⁷⁶³ Aunque los reyes se reservaron siempre la libertad de otorgar licencias a su antojo, las Cortes Generales celebradas en Monzón en 1289 dispusieron como requisitos indispensables para el ejercicio de la Medicina superar una prueba o examen y prestar juramento ante el baile. En 1363, las mismas Cortes de nuevo congregadas en Monzón establecieron que tanto los judíos como los mudéjares habían de superar un examen ante un tribunal mixto. Esta disposición fue confirmada por Pedro el Ceremonioso en 1369 y de nuevo en 1385. En el s. XV el examen se había de celebrar ante el alcalde examinador real.

⁷⁶⁴ Sobre el tema, entre las obras generales, cabe citar a SHATZMILLER, J., *Jews, Medicine and Medieval Society*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1994; BARKAI, R., «Perspectivas para la historia de la medicina judía española». *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III. *H.^a Medieval*, 6 (1993), pp. 475-492. Centrado en la Corona de Aragón McVAUGH, M. R., *Medicine before the plague. Practitioners and their patients in the Crown of Aragon, 1285-1345*, Cambridge University Press, Cambridge 1993; MARTÍNEZ LOSCOS, C., «Orígenes de la medicina en Aragón: los médicos árabes y judíos». *Revista de historia Jerónimo Zurita*, 6-7 (1954), pp. 7-60. Sobre la Corona de Castilla y con una

BLASCO MARTÍNEZ en que «esta profusión (...) se debe a que, gracias a su conocimiento de la lengua árabe, tuvieron acceso a las obras médicas de autores árabes: fueron ellos quienes ocuparon el vacío que los musulmanes dejaron en el campo médico tras la Reconquista»⁷⁶⁵, pero no es menos cierto que desde época visigoda despuntaban en este oficio. Nombres tan célebres como los de Abu Joseph Aben Nasdai, Maimónides, Hasday ben Saprut y ben Ferruziel, citados más arriba, dan buena prueba de ello⁷⁶⁶. Reyes, prelados, aristócratas y gentes del pueblo llano procuraron hacerse con los servicios de físicos y cirujanos judíos, contraviniendo la legislación conciliar que prohibía a los judíos atender a pacientes cristianos y a éstos servirse de médicos judíos, so pena de excomunión⁷⁶⁷. No compartimos plenamente la apreciación de la autora de que «el ejercicio de la medicina fue beneficioso para los judíos». Aun aceptando que los físicos y cirujanos judíos gozaron de cierto prestigio y respeto por parte de sus correligionarios y de las capas más altas de la población cristiana, en la Edad Media la Medicina no se libraba menos que otros oficios de prejuicios y supersticiones. La masa popular, analfabeta, relacionaba su ejercicio con el oscurantismo, lo que contribuía a aumentar la fama de misteriosos de los hebreos.

8.- Recapitulando, no podemos perder de vista que la ingente empresa de colonización y repoblación que significaba la Reconquista exigía la colaboración de todas las fuerzas vivas de los reinos cristianos de la Península, inclusive las juderías. Así lo entendió Sancho el Mayor de Navarra, que no vaciló en poner bajo su patrocinio a los judíos no sólo para atraerles a su conversión, tarea a la que nunca renunciaron los resortes de poder católicos, sino principalmente para utilizarles, a su servicio y de sus intereses dinásticos, en la reconstrucción de los nuevos reinos de Pamplona, Aragón y Castilla. Y lo mismo que él Alfonso VI el Emperador, del que Orella afirma que estaba

bibliografía copiosa GARCÍA BALLESTER, L., *La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España medieval*, Península, Barcelona 2001. Sobre conversos castellanos en época moderna SÁNCHEZ GRANJEL, L., «Los médicos judíos en la sociedad castellano-leonesa», en E. LORENZO SANZ (coord.), *Proyección histórica de España en sus tres culturas...*, op. cit., pp. 369-384. A propósito de la práctica de la Medicina por las minorías musulmana y morisca, del mismo autor el ya clásico *Historia social de la Medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, vol. I. *La minoría musulmana y morisca*, Akal, Madrid 1976.

⁷⁶⁵ «Judíos y medicina». *La Espiral*, op. cit.

⁷⁶⁶ Un índice biográfico exhaustivo en KOREN, N., *Jewish physicians: a biographical index*, Israel University Press, Jerusalem 1973, pp. 1-143.

⁷⁶⁷ La prohibición remonta al II Concilio Trullano, también conocido como Concilio Quinisexto o Sínodo Trullano, celebrado en Constantinopla el año 692, y fue confirmada de forma implícita por el canon 22 del IV Concilio de Letrán. La legislación eclesiástica tanto castellana como aragonesa insistieron en ello (vid. BLASCO MARTÍNEZ, A., «Médicos y pacientes de las tres religiones [Zaragoza siglo XIV y comienzos del XV]». *Aragón en la Edad Media*, 12 [1995], pp. 174-175).

necesitado de judíos de toda condición, pobladores, comerciantes, maestros de oficios y hombres de cultura para afincar el reino. «Todo esto lo cubrían con creces los judíos»⁷⁶⁸. No se olvide que en estos momentos altomedievales los territorios reconquistados planteaban serios problemas de tipo económico, administrativo y diplomático. Los judíos, o, mejor dicho, su élite social, ofrecían a este respecto tres ventajas apreciables: muchos de ellos estaban especializados en el comercio y la artesanía, y, por lo tanto, se encontraban en buenas condiciones para fomentar e impulsar la vida económica en unos territorios todavía relativamente poco desarrollados; algunos poseían unos bienes mobiliarios y una fortuna que les capacitaba para adelantar a los soberanos las grandes sumas necesarias para financiar nuevas conquistas; otros, por fin, habían alcanzado un alto nivel cultural: descollaban en las ciencias, hablaban y escribían árabe, lo cual les convertía en intermediarios y auxiliares de singular eficacia para los contactos con la población islámica sometida a los reyes de taifas. De ahí el papel esencial de los judíos en general, y de los adinerados e influyentes en particular, en la vida social, en la vida económica, en la recaudación de impuestos, en la Administración pública, en las relaciones diplomáticas.

Empero, cuanto mayor y más necesaria se fue haciendo la contribución de esta pequeña minoría de favorecidos, más antipatía despertaban. Desde luego, actividades como la de prestamista, médico, agente del Fisco, arrendador de rentas, marchante, tanto como su posición próxima a la Corte⁷⁶⁹, permitieron a las élites judías alcanzar una situación económica de prosperidad, exponiéndoles no sólo a ellos, sino al conjunto de los judíos, en épocas de crisis y recesión, a la ira del pueblo que tendía a ver en ellos a los favorecidos y al mismo tiempo los culpables de todas las dificultades. Ellos, que por su condición de infieles, deberían ocupar el escalafón más bajo de la sociedad, se veían encumbrados por sus conocimientos, su inteligencia, sus buenas relaciones con el poder -protegidos del rey y de los altos nobles- y su alto nivel adquisitivo. Ese excesivo

⁷⁶⁸ «Los judíos en las fuentes jurídicas medievales del pueblo vasco», op. cit., p. 267.

⁷⁶⁹ Notablemente durante el reinado de los Reyes Católicos, pero también llegaron a gozar de la confianza de las autoridades musulmanas. Se sabe de judíos que, en Zaragoza, Sevilla o Almería, ocuparon el puesto de visir, pero los éxitos más notorios son los de Jasdáy Ben Saprut (hacia 910-970) en la corte de Abd al-Rahmán III y de Samuel ha-Naguid, más conocido con el nombre de Nagrela, en el emirato de Granada, y ello a pesar de las disposiciones de la *dhimma* que prohibía a los gentiles ocupar puestos de dominación sobre los creyentes. Bajo el reinado de Isabel y Fernando, por lo menos en Castilla, la figura clave es la de Abraham Seneor, judío que consta como uno de lo más eficaces colaboradores de los monarcas, que le confían las más altas responsabilidades financieras. Otro israelita señalado fue Yucé Abravanel que, en 1488, cuando ya era recaudador general del partido de Plasencia, obtiene el cargo de recaudador mayor del servicio y montazgo de los rebaños, una de las rentas más saneadas y de mayor rendimiento de la Corona de Castilla.

protagonismo político y económico alimentaba el rencor de la gente y acabó jugando en su contra.

A su lista de enemigos se sumarían, andando el tiempo, las ciudades. A medida que iba formándose una burguesía cristiana acomodada, puso todo su empeño en desplazar a los judíos del lugar que ocupaban en la vida económica. Los cristianos no estaban por condición incapacitados para ejercer tareas económicas, que, dicho sea de paso, no eran privativas de los hebreos. Más aún, con el final de la Reconquista y la repoblación, decayó el papel político y económico de las élites judías que fueron paulatinamente apartadas de las altas esferas de gobierno, principalmente en Aragón. Ya podían competir los cristianos eficazmente con los hebreos tanto en los negocios políticos y administrativos como en las actividades financieras.

Vemos, por consiguiente, que la fobia se basaba en parte en las circunstancias reales de los judíos: su estatuto de “inmigrantes”, su disidencia religiosa, su actividad económica y su alianza política con las autoridades. Pero también traía causa de los efectos de la imaginaria cristiana tradicional que había convertido al judío en el enemigo por antonomasia. Durante el s. XII, esta hostilidad creció en la práctica totalidad de Europa, como resultado de cambios en la actividad económica y el estatus de los judíos y del acrecentamiento del estado de desazón de la mayoría cristiana. Se acusó a los judíos de tener una conducta llena de animosidad hacia los cristianos, traducida en supuestos daños sociales, económicos e incluso físicos. Nuevos estereotipos proyectaban a los judíos como asesinos, seres crueles ávidos de arrebatarse la vida a inocentes víctimas cristianas para oscuros propósitos. Los nuevos y potentes estereotipos antijudíos terminaron por pasar factura y ampliaron la brecha entre los judíos y los cristianos. La Iglesia católica, que hasta el momento se había comprometido con una política ambivalente de protección de la integridad física y la identidad de los judíos y al mismo tiempo de control de sus comportamientos potencialmente dañinos, se dejó arrastrar por las nuevas corrientes imponiéndoles restricciones cada vez más severas. De otra parte, la realeza y la aristocracia, sus señores y patronos, les dieron la espalda. Sucumbieron a la presión social y eclesiástica y a la codicia personal, abandonando la tradicional política de protección que tan buenos resultados les había proporcionado. Así fue como en los ss. XII y XIII los nuevos estereotipos socavaron lentamente los cimientos sociales de la posición de los judíos en el norte de Europa, lo que llevó con el tiempo a la desaparición de sus comunidades en el noroeste del

continente, la devaluación de la vida judía en Centroeuropa y la aparición de nuevas áreas de asentamientos judíos, pero más retrasadas y empobrecidas, en el Este⁷⁷⁰.

El ambiente popular en España era tan antijudío como en el resto de Europa, pero, en los ss. XI, XII y XIII, la coyuntura política y económica no permitió que las cosas llegaran a un punto de ruptura. Cuando en el siglo siguiente cambie la coyuntura y se abra un período de crisis, la situación de los judíos se volverá dramática. Vemos aquí el tema de la crisis como factor detonante. En tiempos de inflación, hambre, epidemias, agravación de la pobreza, enfrentamientos sociopolíticos, etc., los odios se agudizan, la convivencia se hace más ruda y ante cualquier incidente estalla toda esa crispación. ¿Contra quién? Contra aquellos a los que ya se odia; contra los que debiendo vivir peor que los descontentos viven mejor que ellos, contra los que pueden ser hostigados porque tienen una “tara” importante que les hace vulnerables.

II. La gran tormenta: 1391-1415

1.- Los episodios de persecuciones que los judíos ya habían padecido al término de la Monarquía visigótica y en los períodos almorávide y almohade⁷⁷¹ se repiten en el s. XIV, cuando en Navarra (1309, 1321 y 1328)⁷⁷², Mallorca (1320), Cataluña (1348) y Castilla (durante la guerra civil) se suceden una serie de motines que dan como resultado el asesinato de un buen número de ellos y el pillaje de sus hogares y negocios.

⁷⁷⁰ Sobre este proceso léase *in totum* CHAZAN, R., *Medieval Stereotypes and Modern Anti-Semitism*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1997.

⁷⁷¹ En la historia del judaísmo español en al-Andalus se distinguen dos etapas separadas por el año 1086. Ese año, tras la reconquista de Toledo, dos dinastías africanas inician nuevas invasiones de la Península: la de los almorávides primero (1086-1145) y la de los almohades después (1146-1232). Hasta 1086 - últimos años del Califato de Córdoba y de los llamados reinos de taifas- los judíos pudieron vivir en al-Andalus sin problemas mayores, con las garantías relativas que les daba el pacto de la *dhimma*. Todo el esplendor de las comunidades judías en al-Andalus termina con la llegada de los almorávides. Éstos impusieron la defensa rigurosa de la ortodoxia islámica y obligaron a los judíos a convertirse o a sufrir el martirio, por lo que se impuso el exilio hacia los reinos cristianos de la Península, salida natural para la mayoría. Pero fueron sobre todo los almohades los que mostraron el máximo rigor dogmático y moral y las más estricta intransigencia con los infieles. Los judíos que permanecieron en territorio musulmán después de la caída de los almohades fueron una minoría de la que sabemos poco, pero que distó mucho de conocer una situación comparable a la de antes. La persecución almohade es narrada siglos después por el cronista judío Salomón ben Verga, en *Chébet Jehuda* (La vara de Judá). Existe una traducción castellana con un estudio preliminar editada por F. CANTERA BURGOS, Librería López-Guevara, Granada 1927.

⁷⁷² Hay que decir, no obstante, que Navarra fue refugio de judíos castellanos y, sobre todo, de aragoneses durante todo el tiempo que duró la tormenta de finales de siglo.

Se ha especulado mucho acerca de su significado. BEINART ha presentado a la decimocuarta centuria como el «siglo de la crisis del judaísmo español»⁷⁷³. VALDEÓN BARUQUE, por su parte, orienta su investigación sobre tres hipótesis:

a) el siglo XIII fue, en términos generales, de prosperidad para el judaísmo hispánico; b) el cambio de rumbo tuvo lugar en el siglo XIV, testigo del fin de la tolerancia de los cristianos hacia los hebreos, o lo que es lo mismo, testigo de la explosión del antijudaísmo; c) el siglo XV, aunque más complejo de lo que se creía, pues en él hubo serios intentos de reconstrucción del antijudaísmo [sic], al menos en Castilla, presencia el descenso por la pendiente de la minoría hebrea, hasta desembocar en la hecatombe⁷⁷⁴.

Estamos de acuerdo en lo esencial, pero el «cambio de rumbo», confirmado en Castilla con la revolución Trastámara, venía asomando desde el último tercio del s. XIII. SUÁREZ FERNÁNDEZ apunta al reinado de Sancho IV el Bravo como el final de la época de entendimiento y el inicio de los choques, cada vez más frecuentes, entre comunidades⁷⁷⁵. Coincide con él, a propósito de la Corona de Aragón, ROMANO VENTURA⁷⁷⁶, para quien el período comprendido entre los años 1213 y 1283 fue el «siglo de oro del judaísmo» en aquel territorio, iniciándose a continuación una etapa de declive. En este ambiente hay que entender la ofensiva dominicana contra los judíos, la disputa de Barcelona y las acciones de la inquisición papal contra las juderías de las regiones pirenaicas, en la década 1260. En Navarra, la hostilidad antijudía surge a consecuencia de la guerra de la Navarrería de 1276, en la que los judíos tomaron partido en el bando perdedor antifracsés, y crece en el primer tercio del s. XIV, como reflejo de la expulsión decretada en Francia en 1306, hasta desatarse en los asaltos de las juderías de 1328, en el interregno que se suscitó a la muerte de Carlos IV⁷⁷⁷. Así y todo, al contrario de lo sucedido en Castilla, la situación de los judíos navarros durante la segunda mitad del s. XIV mejoró.

⁷⁷³ «Su culminación fue la fundación de la Inquisición Nacional Española contra los conversos en 1481 y la expulsión de los judíos de España en 1492» («Los judíos en la España cristiana. Una visión histórica», en F. RUIZ GÓMEZ y M. ESPADAS BURGOS [coords.], *Encuentros en Sefarad: Actas del Congreso Internacional "Los judíos en la Historia de España"*, Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real 1987, p. 16).

⁷⁷⁴ «Sociedad y antijudaísmo en la Castilla del siglo XIV», op. cit., p. 29. Por lo que respecta al último período citado, vid. Id., «El ocaso del judaísmo español», en *Las tres culturas en la corona de Castilla y los sefardíes*, op. cit., pp. 137-147.

⁷⁷⁵ *Judíos españoles en la Edad Media*, Rialp, Madrid 1980, p. 120.

⁷⁷⁶ «Los judíos de la Corona de Aragón en la Edad Media», en F. MAÍLLO SALGADO (ed.), *España, al-Andalus, Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1988, p. 157.

⁷⁷⁷ Sobre el episodio GOÑI GAZTAMBIDE, J., «La matanza de judíos en Navarra en 1328». *Hispania Sacra*, 12 (1959), pp. 5-29.

De lo que no hay duda es que los acontecimientos del s. XIV constituyen el prelude de las grandes manifestaciones antisemitas de la Edad Moderna y de las oleadas de conversiones que conducen al problema converso, un nuevo proceso que condujo en el s. XV a lo que el profesor BENITO RUANO ha denominado «la solución final» del judaísmo español, es decir, su expulsión de los reinos sobre los que gobernaron los Reyes Católicos⁷⁷⁸. Ahondando en los detonantes de esta situación, distinguimos causas estructurales y coyunturales. En cuanto a las primeras, podemos sintetizarlas en tres puntos: 1) el antijudaísmo como actitud mental fuertemente arraigada en el pueblo cristiano, 2) el profundo componente antihebraico del que estaban teñidas numerosas disposiciones eclesiásticas, particularmente a partir del IV Concilio lateranense; y 3) el antijudaísmo omnipresente en la legislación secular (fueros, Partidas, etc).

Entre las coyunturales, la primera a retener son las crisis demográfico-económicas. Señala UBIETO ARTETA que «está claro que las épocas de depresión económica están en íntima relación con las persecuciones judaicas (...) Así, repasando la serie de expulsiones, leyes antijudías y matanzas de judíos ocurridas en la España Medieval podemos indicar los momentos de depresión económica en las regiones donde ocurren. Por el contrario, señalando los momentos en que los judíos alcanzan puestos claves en la administración del Estado y en la sociedad podemos precisar los momentos de expansión económica medieval española»⁷⁷⁹. En este orden de ideas, reténgase que desde las últimas décadas del s. XIII hasta mediados del XIV la Península ibérica recibe a numerosos judíos expulsados de otros reinos, casos de Inglaterra en 1290 y de Francia en 1306⁷⁸⁰, como sabemos, a lo que hay que añadir la denominada «crisis del siglo XIV» o «crisis de Occidente». La centuria transcurrió bajo el signo de importantes trastornos, expresados en la trilogía recesión-catástrofes naturales-guerras que preceden y siguen a la Peste Negra. Es entonces cuando, en toda la cristiandad, se culpa al «pueblo deicida» de los altos niveles de mortandad. En la Península, la propagación de la peste bubónica de 1348 desata el rumor de que los judíos la habían provocado

⁷⁷⁸ «Una medida que, aun violentando a escala social estrato tan íntimo de la conciencia individual como el de las creencias, dista abismalmente de otras “soluciones finales” que en el supercivilizado siglo XX pretendieron aplicarse al mismo renovado y, a estas alturas moralmente inconcebible, “problema”» («Del problema judío al problema converso», en *Simposio “Toledo judaico” [Toledo, 20-22.4 1972]*, t. II, Publicaciones Centro Universitario Universidad Complutense, Toledo 1973, pp. 9-10).

⁷⁷⁹ *Ciclos económicos en la Edad Media española*, Anubar, Valencia 1969, p. 7.

⁷⁸⁰ Otras expulsiones, sin ánimo de exhaustividad y por orden cronológico, son las de Hungría (1367), Estrasburgo (1381), Austria (1421), Colonia (1426) y Baviera (1450). Posteriores a la española, las de Sicilia y sur de Italia (1493), Lituania (1495) y Portugal (1496).

arrojando veneno en los pozos. Como resultado, el pueblo llano, instigado por el bajo clero, no vacila en asaltar las juderías catalanas. «Más tarde se recupera la normalidad, pero algo ha cambiado. El antisemitismo se ha instalado en España. Entonces se empieza a acusar a los judíos de profanar hostias consagradas y de cometer crímenes rituales. También es en esta época cuando empieza a plantearse el problema de la usura judía»⁷⁸¹. A los terribles estragos poblacionales que causaron en las aljamas la «muerte negra» y la guerra de los dos Pedros (1356-1365), particularmente graves en las comarcas fronterizas entre Castilla y Aragón, se añaden los frecuentes «malos años», caracterizados por una dramática escasez de subsistencias y la continuada devaluación monetaria. Esta situación provoca a su vez tensiones sociales entre pobres y ricos, señores y vasallos, contribuyentes y Hacienda real.

En contextos como éste es donde el antisemitismo funciona como válvula de escape. Todo parece ir dirigido a hacer del judío la encarnación del mal absoluto, el que por su mera presencia desencadena la ira de Dios. En él coinciden la hostilidad socio-económica y la religiosa. Se alimenta la imagen del infame judío que chupa la sangre del pueblo cristiano, por las actividades que desempeña, algunas de gran significación: arrendador y recaudador de impuestos y alcabalas, corredor⁷⁸² y prestamista, sobre todo. Precisamente, la presión del crédito y la competencia de los artesanos y mercaderes judíos, cada vez más difíciles de soportar para los cristianos, provocan el roce en la vida diaria. Las diatribas judeófobas de prelados y frailes terminan por convencer a las masas

⁷⁸¹ PÉREZ, J., *Breve historia de la Inquisición en España*, op. cit., p. 13. En Navarra las medidas que pretenden defender a la población de los préstamos judíos datan del reinado de Felipe I de Navarra y IV de Francia. Ribaforada y Buñuel reciben sendos mandatos regioes de protección de los apremios de los judíos en 1281. En 1282, el monasterio de la Oliva. «Con estos mandatos (...) se introducía en la práctica dineraria la Ordenanza de San Luis, por la cual se absolvía a los cristianos de toda responsabilidad legal, con sólo devolver a los judíos el capital recibido sin interés» (ORELLA, J. L., «Los judíos en las fuentes jurídicas medievales del pueblo vasco», op. cit., p. 276). La ordenanza tuvo, no obstante, escasa aplicación práctica (NAHON, G., «Pour une géographie administrative des jueves dans la France de saint Louis». *Revue Historique*, 254/2 [1975], pp. 305-343).

⁷⁸² «En el campo de las actividades mercantiles y de las transacciones de bienes había unos corredores de cometido un poco difícil de precisar, llamados en los documentos de la época “corredores de la ciudad”. Estos corredores, muy numerosos en la ciudad de Murcia, necesitaban fiadores para el ejercicio de su gestión. Por lo general eran judíos los que desempeñaban esos cargos, aunque sus fiadores eran cristianos reconocidos» (VALDEÓN BARUQUE, J., «Una ciudad castellana en la segunda mitad del siglo XIV...», op. cit., p. 25). Fueron los propios fueros los que les habilitaron para esta labor, lo mismo a los judíos que a los moros y cristianos. Así, por ejemplo, § 182 del fuero de Plasencia: «El conceio establesca vendedor públicamente que lo sepan todos cómo es corredor quier sea christiano o iudío o moro & venda las armas dentro de la villa» (*Fuero de Plasencia*, op. cit., p. 52; con diferente numeración POSTIGO ALDEAMIL, M.^a J., «El Fuero de Plasencia», op. cit., p. 199); y § 533 del fuero de Béjar: «Jvdez e los alcaldes pongan corredor connocido que uenda las mercaduras del pueblo e sea si quier cristiano, o iudio, o moro» (*Fuero de Béjar*, op. cit., p. 111). También § 29, lib. VI del fuero de Alcaraz y tít. 385 del fuero de Alarcón (*Les Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I, op. cit., p. 301).

de que la única solución a sus problemas pasa por la unión en la fe y la lucha contra el Otro, el infiel.

2.- Considerada en contexto, no es de extrañar que la oposición política no tardara en manipular y explotar políticamente la cuestión. La oportunidad vino de la mano de la guerra civil castellana. El pueblo llano vio la ocasión de entrar en el terreno de las decisiones políticas, y la nobleza descontenta, que de antaño venía granjeándose el apoyo del clero en vez de resistirlo, canalizó los bajos instintos populares, haciendo suyos sus reivindicaciones, a fin de discutir la autoridad del rey.

Efectivamente, el viejo antisemitismo adormecido despertó en el contexto de la pugna fratricida que enfrentó a Pedro I y a Enrique de Trastámara, futuro Enrique II, hijo ilegítimo de Alfonso XI, por el trono de Castilla⁷⁸³. AMÉRICO CASTRO dijo hace años: «es probable que las matanzas de judíos de 1391 fueran lejanas e indirectas consecuencias de la guerra entre ambos hermanos»⁷⁸⁴. No le faltaba razón. Nunca en España se había atizado la propaganda contra los judíos como instrumento de acción política⁷⁸⁵. Enrique de Trastámara captó inmediatamente el rédito político que podía sacar de perseguir a los hebreos, fomentando una sublevación contra un rey legítimo acusado falsamente de favorecerles: levantamiento antimonárquico y antijudaico al mismo tiempo. La estrategia no hubiera resultado de no haber calado el antisemitismo en las capas más populares de la sociedad cristiana, según el testimonio de López de Ayala en su relato del asalto de la judería de Nájera por los trastamaristas: «esta muerte de los judíos hizo fazer el Conde Don Enrique porque las gentes lo fazían de buena voluntad»⁷⁸⁶. El antisemitismo cambiaría de signo a partir de entonces; los factores religiosos comenzaron a emplearse como arma ideológica en los conflictos sociales y políticos. Sin duda se estaba poniendo en marcha una conexión, altamente peligrosa, entre el sentimiento popular antijudío y las proclamas antihebraicas que se lanzaban desde un importante sector de la nobleza, a la sazón liderado por don Enrique.

⁷⁸³ Sobre la guerra civil entre el Trastámara y Pedro el Cruel vid. VALDEÓN BARUQUE, J., *Enrique II de Castilla: la guerra civil y la consolidación del régimen (1366-1371)*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1966.

⁷⁸⁴ *La Celestina como contienda literaria: castas y casticismos*, Revista de Occidente, Madrid 1965, p. 62.

⁷⁸⁵ Vid., sobre este aspecto concreto, AMRÁN COHEN, R., *Judíos y conversos en el reino de Castilla: propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*, Junta de Castilla y León, Valladolid 2009.

⁷⁸⁶ Citado por VALDEÓN BARUQUE, J., «La revolución Trastámara», en V. ÁLVAREZ PALENZUELA (coord.), *Historia de España de la Edad Media*, Ariel, 2007, p. 680. La obra de referencia es *Crónica del rey don Pedro*, t. LXVI, BAE, Madrid 1953, p. 462.

Mientras duraron las hostilidades los partidarios del conde, amplios sectores de la nobleza descontenta, no tuvieron empacho en valerse de los prejuicios y la animadversión general hacia los judíos para desprestigiar al monarca. Pedro I había depositado su confianza en varias familias de prestigio, por lo que los judíos se vieron comprometidos en la política centralizadora y personalista del rey. La consecuencia de aquella campaña fue el recrudecimiento de los motines antijudíos en Castilla, a excepción de las aljamas vascas. El grito de apoyo a Enrique de Trastámara servía, al mismo tiempo, de orden de asalto a las juderías. Tanto el ejército regular -soldados de Trastámara y mercenarios franceses liderados por Bertrand du Guesclin⁷⁸⁷- como las masas populares cristianas arremetieron contra los barrios judíos con total impunidad, sembrando a su paso el pillaje de casas y sinagogas, robos y asesinatos. Por supuesto, al tiempo que la masacre causaba estragos irreparables, les exigían tributos exorbitantes⁷⁸⁸. Así se puso de manifiesto en 1355 en Toledo, en 1360 en Nájera, y de nuevo en 1366 en diversos lugares, por lo que cuentan los cronistas. Uno de ellos, el rabino Samuel ibn Zarza, relata:

Cuando había transcurrido como medio año tras la llegada de don Pedro, se rebeló contra él la comunidad de Valladolid. Dijeron: ¡Viva el rey don Enrique! Expoliaron a los judíos que residían entre ellos, saquearon sus casas. No quedaron más que sus cuerpos desnudos y sus casas devastadas. Destruyeron ocho sinagogas... Cogieronse todas las coronas y adornos de plata (de los libros de la Ley) y a estos mismos libros hicieron pedazos y los arrojaron por los mercados y las calles⁷⁸⁹.

Aquella crisis terminó con un cambio de dinastía, la Trastámara, que marcó el comienzo del declive de la comunidad judía castellana. AMÉRICO CASTRO lo llamó «la edad conflictiva». Adviértase que los sucesos de 1391 tienen lugar sólo 22 años después

⁷⁸⁷ Recuérdesse que Enrique el Bastardo tenía a Francia como aliada, en tanto que Pedro se apoyaba en Inglaterra, ambas coronas en conflicto, en la denominada guerra de los Cien Años.

⁷⁸⁸ El ciclo se inicia en Burgos en la primavera de 1366 y no concluye hasta el final de la contienda. En abril de 1366, Enrique de Trastámara entra en la ciudad y exige a sus judíos un cuantioso tributo: los que no puedan pagarlo serán reducidos a esclavitud y vendidos. En octubre de 1367, tras su derrota de Nájera, el de Trastámara vuelve a sangrar económicamente a la judería burgalesa con otro millón de maravedíes. Más tarde impondrá un fuerte tributo a los judíos de Palencia. El final del proceso se produce tras la caída definitiva de Toledo en poder de los soldados trastamaristas, en la primavera de 1369. El nuevo soberano exige a los judíos toledanos la entrega de 20.000 doblas.

⁷⁸⁹ Citado por VALDEÓN BARUQUE, J., «La revolución Trastámara», op. cit., p. 681. Junto con Samuel ibn Zarza hay que citar al también judío Menahem ben Zerah. Entre los cronistas cristianos merece mención el referido Pero López de Ayala. Sobre los primeros vid., por lo que aquí interesa, VALLE, C. DEL, «La guerra civil entre don Pedro el Cruel y Enrique II de Trastámara en obras hebreas contemporáneas», en *Actas del I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, vol. VI, t. I, *Campesinos y señores en los siglos XIV y XV*, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Ciudad Real 1988, pp. 13-25.

de la subida al trono del primer Trastámara⁷⁹⁰. Entre ambas fechas se vive una etapa caracterizada, en lo que a las relaciones cristiano-hebreas se refiere, por la incesante hostilidad hacia los judíos, aun cuando la violencia física decrece por acción y efecto de las medidas de protección de las aljamas dictadas por los monarcas, empezando por el propio Enrique II⁷⁹¹. Por sorprendente que parezca, quien fuera el artífice decisivo de la irrupción política y violenta del antisemitismo en Castilla, una vez coronado soberano (1366, vivo aún el rey Pedro, a quien los cronistas siguen llamando rey hasta su muerte en Montiel en 1369) no vio motivo para seguir alimentándolo. La historia nos enseña que los antisemitas se radicalizan después de alcanzar el poder y es lógico que así resulte porque se sirven entonces del aparato del Estado para lograr sus propósitos. Sin embargo, el caso del primer Trastámara revela un sentido utilitarista del antijudaísmo. Conseguido el objetivo de instalarse en el trono, no le vio sentido a continuar con el hostigamiento a los judíos. Necesitaba la colaboración de financieros y prestamistas para afrontar los problemas económicos del reino, agravados tras varios años de contienda civil, y decidió que nadie podía cumplir con esa función como ellos. Fue así como de encarnizado enemigo de los hebreos, Enrique II pasó a impulsar una política religiosa más acorde con la tradición castellana. En 1371, nombró al ya citado José (Yuçaf) Pichón, un humilde judío -su origen no se encontraba en ninguna de las familias de la aristocracia judía tradicional-, contador mayor del reino⁷⁹² y, un año más tarde, almojarife mayor «e facedor de las rentas de todos nuestros reinos»⁷⁹³, algo así como jefe de los recaudadores de la Corona. Se hizo rodear en la Corte de médicos judíos, como el afamado Yuçaf ibn Waqar⁷⁹⁴, y les entregó el arrendamiento, la recaudación y la administración de los impuestos⁷⁹⁵. Apenas meses después de promulgar una moratoria general de deudas judiegas, en octubre de 1369 ordenó el pago de todas

⁷⁹⁰ Una visión general del reinado de Enrique II en VALDEÓN BARUQUE, J., *Enrique II: 1369-1379*, La Olmeda, Burgos 1996.

⁷⁹¹ Sobre la problemática general de los judíos castellanos en tiempos de Enrique II vid. VALDEÓN BARUQUE, J., *Los judíos de Castilla y la revolución Trastámara*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1968; CANTERA MONTENEGRO, E., «Judíos medievales: convivencia y persecución», en E. BENITO RUANO (coord.), *Tópicos y realidades de la Edad Media*, t. I., Real Academia de la Historia, Madrid 2002, pp. 179-252.

⁷⁹² BAER, Y. F., *Die Juden...*, t. II., op. cit., p. 218.

⁷⁹³ *Colección de privilegios, franquezas, exenciones y fueros, concedidos a varios pueblos y coporaciones de la Corona de Castilla*, Imprenta de D. M. de Burgos, Madrid 1833, pp. 282-287. El documento que mencionamos aparece en esta obra fechado por error, en 1369, cuando en realidad corresponde a 1372.

⁷⁹⁴ VALDEÓN BARUQUE, J., *Los judíos de Castilla y la revolución Trastámara*, op. cit., p. 70.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, pp. 66-68.

ellas⁷⁹⁶. Con todo, el papel de los judíos perdió la notoriedad de tiempos pasados, pues las finanzas públicas dejaron de ser un monopolio en sus manos.

El antijudaísmo de esos años se encauzó principalmente a través de las demandas antihebreas de los procuradores reunidos en Cortes. Las celebradas en Toro en los últimos meses de 1369 fueron una ocasión para ello. Solicitaron al rey una ampliación del plazo para el pago de las deudas judiegas, pero Enrique II sólo concedió dos meses, debido a que «nuestras aljamas de los judíos están pobres e menesterosas, por quanto non an cobrado ninguna cosa de lo suyo de grant tiempo acá»⁷⁹⁷.

No obstante, fueron las Cortes inauguradas en septiembre de 1371, y que tuvieron nuevamente a Toro por sede, las que han pasado a la historia por su saña antijudaica. Los procuradores volvieron a la carga en el asunto de las deudas judiegas, solicitando de Enrique II el mantenimiento de los compromisos adquiridos en las Cortes de Burgos de 1367⁷⁹⁸. Junto a ello, los voceros del tercer estado reclamaron que el testimonio de un cristiano contra un judío tuviera validez en los pleitos civiles y criminales⁷⁹⁹. Pero el ataque fue mucho más lejos, con peticiones tan variadas como éstas:

[Que los judíos] biviesen señalados e apartados de los cristianos segund que Dios mando e las leyes e los derechos lo ordenaron (...) e que troxiesen señales (...) e que non oviesen ofiçios ningunos (...) nin fuesen arrendadores de las nuestras rrentas (...) nin troxiesen tan buenos paños (...) nin cabalgasen en mulas (...) e que ningunos judíos nin moros non oviesen nombres de christianos⁸⁰⁰.

La posición en que se encontró Enrique II fue ciertamente muy delicada, consciente en todo momento de la imperiosa necesidad de poner freno a la inquina antisemita, pero, al mismo tiempo, rodeado de partidarios que no le permitían recular. Bajo presión, hubo de capear el temporal -valga la expresión- con una de cal y otra de

⁷⁹⁶ Préstamos tachados de usurarios por los deudores y por este pretexto impagados en los plazos marcados. Los prestamistas, escarmentados, exigían prendas de un valor superior a la cantidad prestada o bien cobraban los intereses de antemano de tal forma que en el pagaré sólo constase el principal de la deuda. Estas prácticas eran consideradas como *fraude de usura*, prohibidas y castigadas, y las acusaciones más frecuentes contra los prestamistas judíos eran para quejarse de ellas y denunciarlas ante la justicia. Vid. BAER, Y. F., *Die Juden...*, t. II, op. cit., p. 186.

⁷⁹⁷ *Cortes de los antiguos reinos...*, t. II, op. cit., p. 182.

⁷⁹⁸ Ibid., p. 214. Con motivo de la reunión de las Cortes de Castilla y León, convocadas por Enrique de Trastámara en la ciudad de Burgos, a comienzos de 1367, esto es, en plena guerra civil, los representantes del tercer estado pidieron una reducción de las deudas judiegas a la mitad de su valor, así como una moratoria de tres años para su pago. Don Enrique decidió reducir en un tercio las mencionadas deudas y conceder una moratoria de dos años para pagarlas (ibid., pp. 145-146).

⁷⁹⁹ Ibid., p. 210.

⁸⁰⁰ Ibid., pp. 203-204.

arena. Con frecuencia optó por remitirse a la legislación de su padre, Alfonso XI. En otras ocasiones buscó un punto intermedio, como en la referida concesión de una nueva moratoria de las deudas judiegas, aunque limitada a quince días. Aceptó, asimismo, algunas de las peticiones antijudías de carácter más accidental, como las que insitían en que los judíos portasen divisas distintivas y no llevasen nombres cristianos; pero rechazó otras, como la de que no desempeñasen oficios públicos ni arrendasen las rentas reales, excusándose en que no encontraba cristianos de recambio.

3.- A partir del año 1371, en el período que comprende los reinados de Enrique II y Juan I, el antijudaísmo se desplegó no sólo al margen del poder regio, sino en contra suya. Qué intensidad no llegaría a alcanzar, que en las Cortes de 1379 Juan I dictó *motu proprio* una ley que colocaba a las juderías visitadas por su Corte bajo la protección de los monteros de Espinosa. Pero el gesto se demostró insuficiente y los ataques no remitieron. A finales del año siguiente, las Cortes de Soria propusieron una serie de medidas contra los hebreos. En 1385, las Cortes de Valladolid obtuvieron la exclusión de los judíos de la administración de las rentas públicas. La misma hostilidad se dejó sentir con especial fervor en la práctica jurídica. La mayor parte de los pleitos sustanciados entre judíos y cristianos entre 1360 y 1391 se resolvieron en contra de los primeros⁸⁰¹.

Paralelamente arrecian las predicaciones antijudías, consentidas, si no alentadas, por Gregorio XI. En 1375 advierte a Enrique II que deje de proteger a los judíos⁸⁰². Hay que recordar en este punto que la polémica religiosa antijudía de los ss. XII y XIII era cosa de teólogos entendidos que, a pesar de lo vidrioso del problema, se mostraban relativamente serenos o, por lo menos, moderados. Lo que sucede en el s. XIV es totalmente distinto y tiene su explicación en la predicación popular de un antijudaísmo militante y colérico. Ahora bien, por encima del fanatismo de unos pocos clérigos foribundos, fueron los cambios en la realidad social los que afectaron trágicamente a la condición de los judíos. En este caso, la ideología -el antijudaísmo religioso- encubre móviles socio-económicos. De otro modo dicho: la situación de crisis es la que produce un cambio decisivo en la actitud de los medios eclesiásticos en relación con el tema

⁸⁰¹ Cfr. VALDEÓN BARUQUE, J., «Conflictos sociales y antijudaísmo en el reino de Castilla en el siglo XIV», en *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid 1981, pp. 165-166.

⁸⁰² BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, t. I, Salamanca 1966, p. 424.

judío. El contraste entre la miseria del pueblo y la relativa prosperidad de unos pocos judíos provoca el escándalo; el odio social hacia el rico se desvía en odio religioso hacia el infiel. En el caso concreto de España -con la única excepción de Navarra-, las malas cosechas, la hambruna, la carestía y el incremento de la presión fiscal acumularon contra ellos la hostilidad de las masas populares que los acusaban de ser los instrumentos y los beneficiarios de la situación de dificultad por la que atravesaban los reinos hispánicos en particular, y la cristiandad en general.

Así las cosas, el antisemitismo amenazaba con cristializar en brotes de violencia incontenible. Sólo hacía falta que se diera una ocasión propicia, y ésta vino de la mano de Ferrán (Fernando) Martínez, canónigo de Santa María, arcediano de Écija y provisor del arzobispado de Sevilla. En su calidad de provisor actúa como juez delegado del arzobispo en distintos pleitos donde siempre falla en contra de los hebreos. Peor aún, pues no duda en conocer de litigios radicados fuera de su jurisdicción. Animado por sus éxitos judiciales, exhorta a los concejos del arzobispado a cortar todo contacto con los judíos y a destruir las sinagogas, imponiendo la excomunión a quienes no colaboren. Se trata de una iniciativa personal. El 25 de agosto de 1377, Enrique II, indignado por los abusos y excesos de su súbdito, dicta un albalá que priva a don Ferrán de la capacidad para conocer los pleitos de los judíos y de imponer penas eclesiásticas a los concejos del arzobispado. Como medida complementaria releva, además, a los judíos de la obligación de comparecer a sus llamamientos.

El albalá de Enrique II debería haber bastado, pero Ferrán Martínez hizo caso omiso. Se abocó a las causas relaciondas con los judíos con total tranquilidad de conciencia y siguió tratándolos con la parcialidad de siempre. Como consecuencia de esta situación, empezaron a subir de tono las reacciones: la judería de Sevilla elevó sus quejas a Juan I. El 3 de marzo de 1382, el rey exigió compostura al arcediano, recordándole que los judíos se hallaban bajo protección regia. Ordenó asimismo el cumplimiento del albalá de su padre y que los pleitos de judíos fueran llevados al conocimiento del arzobispo. Fue inútil. Al año siguiente la judería sevillana denunció nuevamente tropelías y arbitrariedades.

Esto como provisor. Como predicador sus sermones eran tan incendiarios que Enrique II hubo de exhortarle, en 1378, a que cesara en sus ataques. Pero lejos de cumplir la orden y a pesar de las amonestaciones pontificias que se dictaron contra él,

sus soflamas antijudías subieron de tono, con alegatos como, por ejemplo, que el rey y la reina recompensarían a todo el que matase o hiriese de gravedad a un judío. Finalmente, el cabildo metropolitano tomó cartas en el asunto. Adoptando el punto de vista papal, que condenaba el uso de la violencia contra la grey judía, a mediados de 1388 envió una delegación a la Corte para informar al rey de la intolerable conducta del clérigo. Y no sólo eso, el arzobispo de Sevilla, Pedro Gómez Barroso, convocó una junta de letrados y teólogos para juzgar su comportamiento. A resultas de estas pesquisas el propio arzobispo actuó de manera fulminante y le suspendió *a divinis*. En el verano de 1389 fue declarado «contumaz, rebelde e sospechoso de herejía» y hombre «endurecido en el error», y recibió orden de abstenerse de toda predicación y plática dirigida al pueblo bajo pena de excomunión si desobedecía⁸⁰³.

Desgraciadamente, por alguna mala jugada del destino, un año después, en julio de 1390, fallece el arzobispo y, sólo meses después, el rey Juan, dejando como heredero un niño de corta edad, Enrique III. Es entonces cuando el arcediano ve campo abierto para sus artimañas. Nombrado provisor sede vacante, asume el mando de la diócesis de Sevilla. Su incansable prédica de quince años contra los hebreos va a tener consecuencias terribles. El 8 de diciembre de 1390 dirige a los preladados de Santa Olalla de la Sierra (Sevilla) un albalá con el siguiente tenor:

Mando á vos (...) só pena de excomunión que vista esta mi albalá, ffasta tres oras derroquedes la casa Sinagoga, en que los enemigos de Dios é de la Iglesia, que se llaman Judíos, de ese dcho. lugar ffasen su idolatría; é los libros é cosas que y oviese, que me los enviedes para que yo faga de ellos lo que fuere debido; é la teja, é madera, é lámparas que sean para la obra de nra. Iglesia. É si á esto pusiesse embargo alguno, iré con ffuerça ó poderío. É mando á vos, el cura del dcho. lugar, só la dcha. pena, que pongades entredicho en el dcho. lugar, é lo non alçedes ffasta que se compliere mi albalá⁸⁰⁴.

Las consecuencias no se hacen esperar: la sinagoga de Santa Olalla es derruida y la aljama, no obstante poco numerosa, dispersa. Sin solución de continuidad, tiene lugar la destrucción de todas las aljamas del arzobispado de Sevilla, empezando por Sevilla y extendiéndose por Carmona, Alcalá de Guadaira y Écija, seguidas de las de la Sierra Norte, señaladamente Cazalla y Fregenal.

La gran aljama de Sevilla, que ocupaba el espacio conocido hoy como barrio de Santa Cruz, es saqueada el 6 de junio de 1391. La turba, instigada por el arcediano en

⁸⁰³ AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Historia social, política y religiosa...*, t. II, op. cit., p. 346.

⁸⁰⁴ Albalá del arcediano Ferrán Martínez al clero de Santa Olalla de la Sierra (Sevilla), de 8 de diciembre de 1390, tomado de AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Historia, social, política y religiosa...*, t. II, op. cit., p. 613.

persona, asalta y destruye la judería imponiendo el bautismo o la muerte a sus moradores. Dos sinagogas son transformadas en Iglesias; el resto es pasto de las llamas. La revuelta causa la muerte de cerca de 400 personas; mujeres y niños son vendidos como esclavos. Los únicos que se salvan son los que logran huir y los que imploran el bautismo.

Se trataba únicamente del principio. La revuelta se propagó a gran velocidad por el valle del Guadalquivir⁸⁰⁵, Ciudad Real (entonces «Villa Real»), Cuenca, Toledo y otras juderías castellanas de antiguo, como las de Burgos, Segovia, Palencia y León. Miles de judíos -aproximadamente la tercera parte de su población en Castilla- son sacrificados como ovejas, degollados en cualquier lugar. Otro tercio se convierte al catolicismo⁸⁰⁶. Otros muchos iniciaron el éxodo hacia Navarra, Francia y Portugal, o hacia territorios del islam en el norte de África (Orán, Argel, Trípoli, Túnez, Marrakech...). Otros hallaron refugio junto a señores que los tomaron bajo su protección, abandonando las grandes ciudades e instalándose en poblaciones pequeñas, donde se sienten más seguros. En otras palabras, dos terceras partes de la población judía del reino, en uno o en otro sentido, desaparece en apenas unas semanas. El resto se apresta a vivir en una suerte de semi-clandestinidad. Como resultado, los barrios judíos se empobrecen y muchos desaparecen. Los de Sevilla y Ciudad Real resultan literalmente arrasados; los de Toledo, Cuenca, Burgos o Palencia, saqueados. Por supuesto, no hablamos sólo de pérdidas materiales: los negocios, la industria, la cultura... se convierten en humo. De acuerdo con un estudio de RIERA I SANS centrado en la Corona de Aragón, cuatro rasgos presidieron estos sucesos:

- a) La ira popular no apuntó directamente a la masacre de los judíos, sino a su anaquilación por muerte o bautismo.
- b) El ataque no discriminó a aquellos que se mostraron dispuestos a salir en su defensa, convirtiéndolos en objetivo común.
- c) Los acontecimientos están presididos en todo momento por una visión providencialista.

⁸⁰⁵ En Córdoba, Jaén, Úbeda y Baeza se producen escenas de pillaje y asesinatos. Vid. RAMÍREZ DE ARELLANO, R., «Matanza de los judíos en Córdoba en 1391». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 38 (1901), pp. 294-311.

⁸⁰⁶ Se hace difícil aportar cifras incluso de carácter parcial. Según el hispanista JOSEPH PÉREZ estaríamos hablando de unos 100.000 individuos en toda la Península ibérica, más de la mitad de los judíos de Castilla y Aragón (*Los judíos en España*, op. cit., p. 129; y *Breve historia de la Inquisición en España*, op. cit., p. 18).

- d) Tras la destrucción de las juderías, allí donde se produce, la violencia se extiende a las morerías⁸⁰⁷.

Nosotros añadimos un quinto elemento: a la corriente popular de antisemitismo se sumaron autoridades públicas, señaladamente funcionarios de los concejos, en cuyas manos estuvo el haber sofocado a tiempo la barbarie. Otros grupos de influencia adoptaron una actitud espectante, no se atrevieron a oponerse a la masa popular.

Hay que aclarar que con ser cardinal la participación del ecijano en los acontecimientos⁸⁰⁸, hubo otras condiciones y situaciones que propiciaron los actos de violencia. Destacamos dos. Por un lado, la calamitosa situación económica, inflacionista, generada en buena medida por las dificultades políticas generadas por las alteraciones en la acuñación de moneda entre 1386 y 1390. Y en segundo lugar, el vacío de poder que trajo consigo el fallecimiento de Juan I. En honor a la verdad, el consejo no adoptó una actitud cómplice ni neutral, antes bien, envió a Córbo y Sevilla a dos delegados para que detuvieran los desmanes, misión que resultó a todas luces infructuosa. De ahí que PÉREZ se resista a emplear la palabra *pogromo* para calificar los sucesos de este año:

El pogromo aparece en Rusia a finales del s. XIX; aquella voz sirve para referirse al asalto de juderías, con saqueo y asesinatos, en momentos de crisis política o económica, asalto que se produce merced a la neutralidad -y a veces con la complicidad discreta- de la autoridad civil y militar. En la España de 1391 los asaltos a juderías y matanzas de judíos se producen a pesar de las autoridades civiles o eclesiásticas; los provocadores y amotinados aprovecharon el vacío de poder para realizar sus fechorías. Tampoco conviene hablar de *solución final*, expresión que remite a otra coyuntura histórica, la del totalitarismo hitleriano, y no es la más adecuada para entender lo que se pretende explicar⁸⁰⁹.

Por su condición de vasallos los judíos precisaban de un poder estable y firme que asegurase el orden público, previniendo y castigando los abusos y delitos a los que estaban expuestos. Condiciones que la minoridad de Enrique III no favorecía -el príncipe sólo contaba once años-, máxime en un momento en el que se multiplicaban las

⁸⁰⁷ «Los tumultos contra los judíos de la Corona de Aragón en 1391». *Cuadernos de Historia. Anexos a la revista Hispania*, 8 (1977), p. 220. Sobre el tumulto antijudío de 1391 vid., entre otros ya citados, MITRE FERNÁNDEZ, E., «De los progroms de 1391 a los ordenamientos de 1405: un recodo en las relaciones judío-cristianas en la Castilla Bajomedieval». *Espacio, tiempo y forma*, Serie III. *H.^a Medieval*, 7 (1994), pp. 281-288; Id., *Los judíos de Castilla en tiempos de Enrique III...*, op. cit.; y WOLF, PH., «The 1391 pogrom in Spain, Social crisis or not?». *Past and Present*, 50 (1971), pp. 4-18.

⁸⁰⁸ Sobre el particular vid. LEA, H. C., «Ferrand Martínez and the massacres of 1391». *American Historical Review*, 1 (1895-1896), pp. 209-225; KAYSERLING, M., «L'archidiacre Ferrand Martínez et les persécutions de 1391». *REJ*, 38 (1899), pp. 257-267.

⁸⁰⁹ *Los judíos en España*, op. cit., p. 128.

dificultades para organizar la regencia. Fueron varios los intentos de Pedro Tenorio, arzobispo de Toledo, de erigirse en árbitro en un consejo de regencia fragmentado por las disputas entre los estamentos sociales (pueblo llano, nobles y eclesiásticos)⁸¹⁰. Es evidente la correlación que se da casi siempre entre los momentos de máxima tensión antijudía y las épocas de crisis económicas o debilitamiento del poder político, y el tumulto antijudío de 1391 constituyen la más clara demostración de aquella regla.

4.- Justamente la ausencia de este último factor justifica el atemperamiento relativo de aquella violencia en la Corona de Aragón⁸¹¹. Pese a que la ola de terror antijudío traspasó sus fronteras, nunca alcanzó cotas similares a las de Castilla porque un monarca, Juan I, ocupaba el trono en Zaragoza. A pesar de su débil carácter, no atravesaban sus súbditos la adversidad de un interregno como el castellano. Tropas reales defendían a los judíos a sus expensas, no sólo por intereses fiscales, sino por exigencias intrínsecas de la Corona, interesada en impedir el desorden. Así y todo, hubo brotes de bandas armadas en Aínsa, Barbastro y Tamarife; la judería de Jaca fue en gran parte incendiada; los vecinos de las aldeas de Teruel atacaron a los judíos; los alborotos se extendieron a Huesca, sofocados finalmente gracias a la intervención de Lope de Gurrea, enviado especial del rey, que en pago a los servicios prestados recibió una fuerte recompensa de los judíos oscenses. También se registraron excesos en Albarracín y Daroca⁸¹².

Peor suerte corrieron las aljamas de otros Estados de la Corona. En Valencia fueron asesinados entre 200 y 250 judíos. Sólo salvaron la vida aquellos que suplicaron recibir el bautismo. En Lérida un total de 78. Más de 300 en Palma de Mallorca. La comunidad judía de Barcelona, con más de ocho siglos de historia, fue aniquilada por completo y dejó de existir en 1393⁸¹³. El rey Juan II quiso fundar una nueva aljama,

⁸¹⁰ En contra de lo establecido en las *Partidas*, el monarca instituyó, por supuesto, por presiones externas, un consejo de tutores y gobernadores formado por 6 prelados y magnates, y 6 ciudadanos, elegidos por las ciudades de Burgos, Toledo, León, Sevilla, Córdoba y Murcia. Una puesta al día de anteriores trabajos acerca de esta cuestión en MITRE FERNÁNDEZ, E., *Los judíos de castilla en tiempo de Enrique III...*, op. cit. También en SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., «Problemas políticos en la minoridad de Enrique III». *Hispania: Revista Española de Historia*, 47 (1952), pp. 163-231.

⁸¹¹ Y en menor medida en Navarra, donde no se registraron incidentes graves de ningún tipo.

⁸¹² Para una visión global de los incidentes en la Corona de Aragón vid. RIERA SANS, J., «Los tumultos contra los judíos de la Corona de Aragón...», op. cit., pp. 213-226.

⁸¹³ PÉREZ habla de 400 víctimas (*Breve historia de la Inquisición*, op. cit., p. 16). En total, sobrevivieron sólo treinta y cinco aljamas: 1 en Palma de Mallorca; 5 en el reino de Valencia; 8 en Cataluña; 22 en el reino de Aragón, que fue el menos perturbado por la tormenta. En el momento de la expulsión de 1492 la población judía de la Corona de Aragón no pasaba de las 6.000 familias, o sea, menos de 50.000 individuos.

pero los judíos, poco numerosos y dispersos a consecuencia del terror provocado por las matanzas, ya no volvieron. En 1424 Alfonso V prohibió la creación de una nueva comunidad, y se autorizó a los hebreos a residir en la ciudad como transeúntes y por sólo 15 días.

Fue el programa catequizador y proselitista de la Iglesia, de apariencia mucho más pacífica, el que asestó el golpe de gracia a la judería del reino aragonés, que en 1391 se había librado -sólo parcialmente, como acabamos de ver- de la agresión⁸¹⁴. Los disturbios de 1391 lograron la conversión, merced a la violencia y el terror, de docenas de miles de judíos, sobre todo castellanos, pero también catalanes, valencianos y mallorquines. Superado este primer episodio, la Iglesia organizó una segunda campaña de conversiones, pero en esta ocasión propuso un cambio de táctica para mejorar su imagen, muy dañada tras las masacres: había que convencer a los dirigentes e intelectuales judíos mediante la palabra con la esperanza de que su ejemplo hiciera mella en sus hermanos en la fe. El fin perseguido es el mismo que en 1391, acelerar la conversión universal de los credos infieles⁸¹⁵, pero cambian los métodos, sometidos ahora a considerandos no violentos: la persuasión de las predicaciones y la segregación de los insumisos.

Algunos de los grandes santos de aquel entonces se hicieron famosos por persuadir a masas de judíos para que se convirtieran. En medio de este panorama surge la figura de Vicente Ferrer⁸¹⁶, dominico valenciano, a quien entre 1407 y 1415 se le

⁸¹⁴ Para el desarrollo geográfico y cronológico de los acontecimientos que tapizan las juderías aragonesas en el tránsito del s. XIV al XV vid. MOTIS DOLADER, M. A., «Los judíos aragoneses en la Baja Edad Media (1378-1479)», en A. BELTRÁN MARTÍNEZ (dir.), *Historia de Aragón*, vol. VI, Guara, Zaragoza 1987, pp. 149-166.

⁸¹⁵ Siguiendo a NETANYAHU, relacionamos el fenómeno de conversiones masivas que acompañó a los tumultos con el hecho de que éstos, contra lo que había venido ocurriendo hasta el momento, no estaban orientados hacia la aniquilación de las comunidades judías, sino que pretendían la conversión de los judíos al cristianismo (*The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, Random House, New York 1995, pp. 129 y ss.).

⁸¹⁶ Existe abundante bibliografía sobre la predicación antijudía de Vicente Ferrer. Destamos SÁNCHEZ SÁNCHEZ, M. A., «Predicación y antisemitismo: el caso de san Vicente Ferrer», en E. LORENZO SANZ (coord.), *Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo...*, op. cit., pp. 195-204; CÁTEDRA GARCÍA, P. M., *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Junta de Castilla y León, Salamanca 1994; Id., «Fray Vicente Ferrer y la predicación antijudaica en la campaña castellana (1411-1412)», en J. BATTESTI PELEGRIN (coord.), «*Q'un sang impur...*»: les conversos et le pouvoir en Espagne à la fin du Moyen Âge, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 1997, pp. 19-45; LLORCA, B., «San Vicente Ferrer y el problema de las conversiones de los judíos», en *Actas y comunicaciones del IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón (Mallorca, 25.9-2.10 1955)*, t. I, Diputación Provincial de Baleares, Palma de Mallorca 1959-1969, pp. 45-64; y VENDRELL GALLOSTRA, F., «La política proselitista de San Vicente Ferrer durante el

reconoce haber bautizado a 200.000 hebreos, según cálculos de Abraham Zacuto (*Sefer Yuhasin*, 1504). La cifra, no obstante, parece a todas luces exagerada. Otros cronistas judíos se acercan más a la de 35.000 que da Juan de Mariana en su *Historia de rebus Hispaniae* (1592). Según Samuel Usque, el número de conversos en Aragón y Cataluña sería de sólo 15.000 (*Consolaçam as Tribulações de Ysrael*, 1553), estimación que hacen suyas tanto Josef ha-Cohen en su martirología *Emeq ha-bakha* (El valle del llanto, 1575)⁸¹⁷ como Isaac Cardoso en *Excelencias de los hebreos* (1679). La cifra de 16.000 que da Salomón ben Verga en *Chébet Jehuda* se restringe probablemente a la Corona de Aragón.

Ferrer obligaba a los judíos a escuchar sus exaltados sermones asistido del brazo secular y sosteniéndose en la legislación aragonesa medieval, que ya conocemos. Los actos de compulsión se reproducían con más frecuencia de la debida, por el fervor religioso que generaba su presencia y el terror que sembraban las bandas que lo acompañaban.

No se nos oculta que el aspecto proselitista constituía uno de los puntos básicos del programa de la Iglesia. Sin embargo, tampoco olvidamos otro objetivo primordial y simultáneo: la segregación de los que no se convertían en barrios convenientemente delimitados. La introducción de este principio en la praxis supone un paso adelante sin retorno, reflejado en el decreto de expulsión de 1492, como comprobaremos. El aislamiento -postulaban sus mentores-, además de evitar el contagio por contacto entre judíos y cristianos, acompañado de una intensa campaña de prédicas, haría cobrar conciencia a los creyentes en la Antigua Ley, conduciéndoles espontáneamente a la conversión.

En realidad, más que en los cristianos viejos se pensaba en los conversos, pues, aunque el proselitismo era necesario, no se descartaba la posibilidad de que los conversos, al entrar en contacto con sus antiguos hermanos, volvieran a abrazar el judaísmo o, cuando menos, siguieran practicándolo en secreto. De otra parte, resulta evidente que el aislamiento de los judíos favorecía los intereses del soberano, puesto

reinado de Fernando I de Antequera». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 13/1 (1953), pp. 87-104. Siendo cierto que el destino le reservó un lugar en la historia por su labor proselitista, no lo es menos que Ferrer no fue un mero predicador: también fue un estratega político y sus relaciones con el papa Benedicto XIII resultaron decisivas para la elección del infante Fernando de Antequera como rey de Aragón en 1412.

⁸¹⁷ LEÓN TELLO ha publicado una transcripción bajo el título *Emeq ha-bakha de Yosef ha-Kohen*, CSIC-Instituto Arias Montano, Madrid 1964.

que, si contemplamos el riesgo de contaminación desde el punto de vista judío, separarlos físicamente de los cristianos obstaculizaría su conversión masiva e inmediata, objetivo a todas luces perjudicial para el Tesoro real, que por este motivo se vería privado de una de sus principales fuentes de ingresos.

Inicialmente, la actitud dubitante de la Corona entre la promoción y recuperación de las aljamas y la aceleración de la conversión de los infieles se vio condicionada por la Iglesia a favor de esta última salida. Más aún, ya que derivado de los efectos de las conversiones se sumó un nuevo factor agravante: mermados los efectivos de las aljamas, se quiebra su poder impositivo, restando razones a los monarcas para defenderlos⁸¹⁸. Consecuentemente, no tardaron en ver la luz una serie de medidas legales de presión oficial sobre las aljamas y los judíos, de aislamiento, segregación y reclusión, decretos de marcado y numerosas restricciones, cuando no supresión de privilegios.

Ciñéndonos a la Corona de Aragón, ya en 1383, Pedro IV comunicó a varias aljamas que «contingit pluris conversos, qui exuta veste hebrayce» habían adoptado las creencias cristianas y podían perder la fe en el contacto cotidiano con el resto de los judíos, por lo que prohibía a los conversos entrar en las juderías, de día o de noche, bajo pena de azotes y destierro⁸¹⁹.

Así las cosas, en 1393 Juan I ampliaba las medidas de segregación que en 1383 diera su difunto padre (prohibición de vivir bajo el mismo techo, compartir mesa y alimentos, etc.). De otro lado, para hacerlas más efectivas, renovó las viejas órdenes según las cuales los judíos -no así los conversos- estaban obligados a diferenciarse de los cristianos en sus vestidos. Los conversos quedaban sometidos a la vigilancia de los obispos y se comprometían a observar una férrea disciplina.

Durante el reinado de Martín I (1395-1410) y de su esposa doña María, el rumbo de la cuestión judía se torció al parecer por el lado religioso. Hubo necesidad perentoria de ir poco a poco separando las tendencias en pro de una política realista y tolerante hacia los judíos de aquellas otras que se orientaban hacia un decidido extremismo religioso. Y, por consiguiente, fue necesario levantar auténticas barreras entre los judíos

⁸¹⁸ Cfr. PILES ROS, L., «La situación económica de las aljamas aragonesas a comienzos del s. XV (conclusión)». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 10/2 (1950), pp. 367-384.

⁸¹⁹ BAER, Y. F., *Die juden...*, t. II, op. cit., pp. 541-542.

y sus hermanos conversos. En 1398 el propio rey ordenó la segregación de los judíos de Calatayud.

5.- Con todo, no hubo un enfoque sistemático del espíritu segregacionista hasta 1412, fecha en la que la reina madre Catalina dictó sus célebres Ordenanzas para Valladolid y los lugares sujetos a su regencia, disposiciones que, después del adoctrinamiento de Tortosa (1413-1414), el antipapa Benedito XIII, que necesitaba lavar su imagen, quiso generalizar⁸²⁰.

Las Ordenanzas o Leyes de Ayllón⁸²¹ (o *Segundo Ordenamiento de Valladolid sobre encerramiento de los judíos e los moros*) fueron promulgadas por la reina madre en enero de 1412, durante la minoridad de Juan II, probablemente a instancias del burgalés Pablo de Santa María (Salomón ha-Leví), el teólogo converso de mayor peso específico de su generación, situado bajo la influencia de Vicente Ferrer. Antes, el Ordenamiento o Cortes de Valladolid de 1405 promulgó severas disposiciones contra los judíos. Nos encontramos con una auténtica síntesis de medidas adoptadas tiempo atrás y asentadas en dogmatismos religiosos, pero que poco o nada se aplicaron, de ahí la reiteración posterior⁸²²: prohibición de usuras, obligación de portar señales distintivas, retirada de protección procesal, etc.

Ayllón instaure un nuevo *status* jurídico extraordinariamente restrictivo si se compara con el anterior: a) amplias restricciones a la autonomía judicial de las aljamas; b) lista de oficios prohibidos: físico, boticario, cirujano de cristianos, albéitar, arrendador de tributos, cambista, herrador, carpintero, pellejero, sastre, tundidor, carnicero, peletero y zapatero, entre otros; c) prohibición del uso del tratamiento de

⁸²⁰ Estas leyes han sido profusamente estudiadas, entre otros, por BAER, Y. F., *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit., pp. 594-596; y LOSADA, C., «El “otro” legislado: segregación y conversión de los judíos en la Castilla tardomedieval: las leyes de Ayllón y San Vicente Ferrer (1412)». *Fundación*, 10 (2010-2011), pp. 98-104.

⁸²¹ Lugar ocasional de residencia de la Corte castellana, hoy municipio de la provincia de Segovia.

⁸²² Disposiciones como el Ordenamiento de Valladolid de 1408, las propias Ordenanzas de Ayllón, de 2 de enero de 1412, la pragmática de Arévalo de abril de 1443, la sentencia de Medina del Campo de 1465 y la de Madrigal de abril de 1476. «El hecho de que, en general, esta medida [obligación de llevar en la ropa señales distintivas] no emanara directamente de la voluntad regia, sino que procediera de peticiones de los procuradores en Cortes, o en período de minorías, como en el caso castellano, parece indicar que los reyes no estaban totalmente implicados en su cumplimiento, sobre todo cuando las propias aljamas oponen resistencia y tratan de negociar acuerdos para que no fuesen aplicadas», CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 54. Sobre las Cortes de Valladolid MITRE FERNÁNDEZ, E., «Notas en torno a las disposiciones anti-judías de las Cortes de Valladolid de 1405», en *Proceedings of the Seventh World Congress of Jewish Studies (Jerusalem, 7-14.08 1977)*, t. III, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1980-1981, pp. 115-122; id., «De los progroms de 1391 a los ordenamientos de 1405...», op. cit., pp. 281-288.

“don”⁸²³; d) obligación (para los varones) de llevar barbas y cabellos crecidos y exhibir cosida a la ropa -que debe ser modesta, sin ninguna clase de adornos de oro o plata- una rodela bermeja; e) conforme al “principio sanitario”, obligación (también para moros) de vivir en barrios apartados con cerca y una sola entrada, dentro de los cuales podían erigir sus templos, plazas y mercados; f) prohibición de vender alimentos: pan, carnes, aves, especias, hojaldres, manteca, aceite, arroz, miel, frutas y pescados; y g) restricciones a la libertad de domicilio. La voluntad de segregación había calado tan profundo en algunos grupos urbanos, franciscanos observantes y linajes nobiliarios, que ya se aludía a ella como una obligación moral:

Este ordenamiento suponía el primer ataque directo contra la convivencia (...) y contra el intercambio de prácticas culturales, y marcaba un ejercicio de segregación espacial sin precedentes (...). Estos documentos fueron más bien ensayos, que influyeron en la política legislativa de la Corona de Aragón, cuando los Trastámara se instalaron como dinastía, y también en la política de los últimos Trastámara⁸²⁴.

En efecto, estas leyes fueron incorporadas a la Corona de Aragón por el cuñado de la reina Catalina, Fernando I de Antequera. En los primeros años del s. XV asistimos a una corriente, relativamente generalizada, de aplicación de aquel “principio sanitario” en las juderías aragonesas -Tamarite de Litera, Huesca-, que allanó el camino a la desaparición de algunas de ellas. Aunque hay que decir que llevado hasta sus últimas consecuencias. En septiembre de 1414, el rey, a fin de preservar la pureza de los conversos y separarlos de su entorno de origen, ordenó la desarticulación de la judería de Alcañiz, con la prohibición a cualquier hebreo de residir en la villa, barrios y aldeas, o permanecer en ella más de tres jornadas, ampliadas a quince en tiempo de feria⁸²⁵. Este mandato toma forma de *privilegium perpetuo duraturum* en febrero de 1415⁸²⁶: el rey confirma al concejo y universidad la abolición del núcleo judaico, e indica que ni él ni sus sucesores ni sus oficiales podrán crear de nuevo una aljama en Alcañiz⁸²⁷.

⁸²³ En su comentario a la segunda parte del *Quijote*, CLEMENCÍN anota sobre el uso del “don”: «Cervantes ridiculizó aquí [capítulo XLV], como ya lo había hecho en el capítulo 3.º de la primera parte, el abuso que se hacía del tratamiento de Don, aplicándolo á judíos, moros y personas bajas», CERVANTES SAAVEDRA, M. DE, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Parte II. t. V, comentado por Don Diego Clemencín, D. E. Aguado, Madrid 1836, p. 408.

⁸²⁴ CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 63.

⁸²⁵ ACA, Cancillería, reg. 2397, f. 156.

⁸²⁶ ACA, Cancillería, reg. 2394, fols. 22-22v.

⁸²⁷ LALIENA CORBERA, C., «Orígenes y extinción de una aljama judaica: Alcañiz, 1280-1414», en *Destierros aragoneses*, vol. I. *Judíos y moriscos*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1988, pp. 125-126. Sobre la influencia que llegó a ejercer Vicente Ferrer sobre Fernando I vid. VENDRELL

Un hecho que corroborará el carácter particularmente judeófobo de este monarca -u oportunista, según se mire- es su disposición, siempre favorable, a adoptar medidas acordes a las promovidas por el Papado, como la de prohibir que las aljamas poseyeran más de una sinagoga o declarar ilícita la posesión del Talmud. No satisfecho con ello, obligó además a los judíos a asistir a tres sermones al año: el segundo domingo de Adviento, el lunes de Pascua y un tercer día que se deja a la libre elección de las autoridades locales. Esta última disposición aclara las otras: el Estado y la Iglesia persiguen un mismo fin: no se acepta la presencia de los judíos y se persigue su conversión. La catequesis completa las disposiciones legales.

Fue en la llamada Disputa o Adoctrinamiento de Tortosa donde se consolidó el programa catequizador y proselitista de la Iglesia⁸²⁸. No es que la idea fuera original, porque ya se habían producido encuentros semejantes en París (1240) y Barcelona (1263), pero en esta ocasión la disputa se prolongó la friolera de casi dos años (febrero de 1413-noviembre de 1415). La conferencia tortosina no supuso un hecho aislado, sino, antes bien, la culminación de la línea ascendente que venimos describiendo, como medio de incorporar a los judíos en el seno de la religión dominante.

Conforme a lo arriba expuesto, de disputa sólo tuvo el nombre, pues en ella primó la agresividad judeófoba, exacerbada por la discusión doctrinal y la confusión y desmoralización hebrea producidas por las dificultades derivadas de la misma disputa y la aspereza de la reglamentación impuesta por Roma y las Cortes aragonesas. En ningún momento se planteó por sus organizadores un debate real en el que a los argumentos de los polemistas de la parte católica en defensa de la venida del Mesías y la condición de Hijo de Dios de Jesús⁸²⁹, se contrapusieran los juicios de los rabinos y personalidades judías de Aragón allí convocados⁸³⁰. Imaginemos por un instante cuando

GALLOSTRA, F., «La política proselitista del rey D. Fernando I de Aragón». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 10/2 (1950), pp. 349-366.

⁸²⁸ Auspiciada por Benedicto XIII a instancias del judeoconverso Jerónimo de Santa Fe, de quien se dice que fue bautizado por el mismísimo Vicente Ferrer. Sobre el tema vid. PACIOS LÓPEZ, A., *La Disputa de Tortosa*, op. cit.; BLASCO MARTÍNEZ, A., «El impacto de los ataques de 1391 y del adoctrinamiento de Tortosa en la sociedad judía aragonesa», en M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (ed.), *La Península Ibérica en la Era de los descubrimientos (1391-1492): Actas de las III Jornadas hispano-portuguesas de Historia Medieval (Sevilla, 25-30.11.1991)*, 1997, Junta de Andalucía, Sevilla 1997; y SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *La expulsión de los judíos de España*, MAPFRE, Madrid 1991, pp. 218 y ss.

⁸²⁹ Los conversos Jerónimo de Santa Fe y Garcí Álvarez de Alarcón, asistidos del teólogo Andrés Beltrán de Valencia.

⁸³⁰ Concurrieron, entre otros, los rabinos de Zaragoza Mathatias, Vidal Benveniste y Zarachias ha-Levi; de Alcañiz Astruc ha-Levi; de Gerona Nissim Ferrer y Bonastruc Desmaestre y rabí Todros; y de Daroca Joseph Albo, quizá el principal rabino de la disputa. Como dijimos más arriba, únicamente Albo y Ferrer

llegaron a los textos del Talmud que denigran a Jesucristo... ¿qué juez en su sano juicio iba a admitir, siquiera por vía de hipótesis, que la Virgen María era una adúltera y Jesús un bastardo?, ¿cómo iban a entender que esa era una opinión no necesariamente vinculante? Al término de las sesenta y nueve sesiones del congreso, no hubo vencedores ni vencidos. La grey hebrea era convocada para disipar sus dudas y ser conducida por el *vero* camino, en ningún modo para entrar en polémica con los cristianos.

De resultados de estos encuentros la Iglesia extrajo sus propias conclusiones: a) la mayoría de los creyentes judíos estaban sometidos a sus líderes religiosos, que les impedían recibir el bautismo en la fe; b) los judíos se habían comportado con contumacia en la infidelidad, rechazando la verdad que les había sido revelada suficientemente; y c) en consecuencia, ya no podían seguir alegando ignorancia y, por ende, debería actuar compulsivamente contra ellos, catalogándolos de herejes.

Muchos judíos aragoneses abjuraron entonces de su fe⁸³¹. Algunas aljamas entraron en fase de acusado declive, si bien a duras penas consiguieron estabilizarse y sobrevivir. Otras, las de Alcañiz y Daroca⁸³², desaparecieron a pesar de los esfuerzos del infante don Alfonso, que salió al paso de los alborotos populares y ordenó que no se hiciera violencia contra los judíos, ya que -argumentaba- las conversiones por la fuerza no eran del agrado de Dios ni del rey.

Pues bien, el papa Luna no dejó correr la ocasión de promulgar, el 11 de mayo de 1415, la bula *Etsi doctoris gentium*, ratificada el 23 de julio por el monarca Fernando, en vigor hasta 1419⁸³³. Para algunos autores consituye uno de los puntos álgidos de la historia del judaísmo hispánico, especialmente del aragonés, colocándolo cerca de la extinción material y espiritual. Se trataba en síntesis de limitar de tal modo la

no abjuraron (RODRÍGUEZ DE CASTRO, J., *Biblioteca española*, t. I. *Que contiene la noticia de los escritores rabinos españoles...*, Imprenta Real de la Gazeta, Madrid 1781, p. 222).

⁸³¹ Magnates y prohombres, no tanto por motivos religiosos cuanto por el deseo ferviente de conservar su posición: financieros (los Caballería), intelectuales (Salomón de Piera), físicos (Todroz Bienvenist), comerciantes (Açach Golluf y Jacob Abernardut), etc.

⁸³² LALIENA CORBERA, C., «Orígenes y extinción de una aljama judaica...», op. cit., pp. 115-126; MOTIS DOLADER, M. A., «Disappearance of the Jewish community of Daroca at the beginning of the XVth century», en *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies...*, t. II, op. cit., pp. 143-150.

⁸³³ Publicado por AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Historia social, política y religiosa...*, t. II, op. cit., pp. 627-653; también SIMONSOHN, S., *The apostolic see and the Jews*, op. cit., vol. II. *Documents 1394-1464*, núm. 538, pp. 593-602. Nótese el papel destacado que desempeñó Benedicto XIII en la política peninsular en general, y la aragonesa en particular. Fue uno de los procuradores por Valencia en el Compromiso de Caspe (1412), que recomendó la elección de un infante castellano, Fernando de Antequera, futuro Fernando I, como titular de la Corona de Aragón.

vida de las aljamas, que los hebreos se convencieran a sí mismos de que Dios les había dado la espalda. Aunque algunas de sus disposiciones ya se han adelantado -incorpora las Leyes de Ayllón y las declara de obediencia debida en toda la cristiandad- conviene ordenarlas sistemáticamente:

a) *Restricciones religiosas:*

- condena del Talmud, cuya enseñanza y lectura será supervisada por el obispo y el cabildo catedralicio, así como obligación de expurgar de él los pasajes que hablan mal de Jesucristo y de su madre;
- confiscación de todo libro difamatorio o atentatorio contra los dogmas cristianos;
- prohibición de erigir o ampliar nuevas sinagogas, reduciéndose a una en aquellas juderías que contaran con más;
- obligación para los judíos mayores de doce años de asistir, al menos tres veces al año, a los sermones y catequesis de instrucción cristiana sobre la venida del Mesías y los errores del Talmud.

b) *Segregación:*

- individual: imposición sobre sus ropas de distintivos que permitan su inmediato reconocimiento;
- colectiva: confinamiento en juderías, concentradas en barrios cerrados;

c) *Restricciones jurídico-económicas y sociales:*

- prohibición de practicar la judicatura y ejercer oficios que conlleven trato o autoridad sobre cristianos: médico, corredor, administrador, droguero, etc.;
- anulación de toda compraventa realizada fuera de la comunidad, poniendo claras cortapisas al ejercicio de la usura;
- los conversos recuperan su capacidad legal para heredar de sus progenitores o allegados infieles.

El momento de mayor peligro para los judíos de Aragón tuvo lugar aquí. Por suerte para las comunidades judías en 1416 se produjeron tres acontecimientos trascendentales: falleció el rey Fernando, el papa Benedicto XIII fue depuesto y Vicente Ferrer perdió influencia en la Corte y en la calle. Un año antes del fallecimiento del antipapa el nuncio de Martín V revoca las constituciones «adversos iudaeos» de la *Etsi*

doctoris gentium. Lo hizo asimismo Alfonso V de Aragón, el 21 de marzo de 1419⁸³⁴. Las leyes de Ayllón, de otra parte, no fueron expresamente revocadas, pero dejaron de aplicarse. Fue así como las disposiciones de la magna catequesis de Tortosa quedaron sin valor.

6.- Recapitulando, los acontecimientos que se suceden entre 1391 y 1419 representan el punto irreversible de inversión en el destino de la comunidad hebrea hispánica. La sociedad cristiana se desliza sin solución de continuidad del segregacionismo y la discriminación hacia la violencia, tristemente familiar en el contexto de la Edad Media europea⁸³⁵, pero desconocida aquende los Pirineos. El resultado inmediato de este aumento de presión sobre el pueblo hebreo es el decremento exponencial de sus adeptos por efecto de las masacres y la emigración, pero sobre todo, de la riada de conversiones.

No se nos malinterprete. Antes de 1391 ya se habían registrado en la Península ofensivas religiosas contra los judíos, verbales y escritas, como los actos de proselitismo autorizados por los reyes, los adoctrinamientos masivos o las acusaciones de crimen ritual, con invocaciones como las que contienen las *Partidas*. Casos a veces acompañados de episodios puntuales de violencia incontrolada, con dramáticas escenas en las que el populacho, enloquecido por los sermones de iluminados sin escrúpulos, se había lanzado al asalto de juderías ante la pasividad de las autoridades locales⁸³⁶. Pero con ser esto cierto, los sucesos de 1391 ofrecen un carácter distinto. Nunca había llegado tan lejos la violencia del pueblo contra los judíos, ni siquiera con ocasión de la guerra civil que asoló Castilla a mediados de siglo y donde, por primera vez, la espiral de matanzas, incendios y pillajes de barrios judíos, fue instigada, cuando no directamente ejecutada, por la soldadesca al servicio de uno de los bandos en conflicto, según vimos más arriba.

De otra parte, a nadie se oculta que entre 1391 y 1415 se formó una categoría poblacional nueva en la geografía religiosa de la Península, la de los conversos de judío,

⁸³⁴ ESTEBAN, L., *Cultura y prehumanismo en la curia pontifica del papa Luna (1394-1423)*, Universitat de València, Valencia 2002, p. 136.

⁸³⁵ Un detallado recorrido histórico en VALDEÓN BARUQUE, J., *El chivo expiatorio: judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*, Ámbito, Valladolid 2000.

⁸³⁶ Una relación de alborotos y la respuesta oficial a los mismos en LEÓN TELLO, P., *Judíos de Toledo*, vol. I. *Estudio histórico y colección documental*, Instituto B. Arias Montano, Madrid 1979, pp. 406-421. Por lo que respecta a la Corona de Aragón, LÓPEZ DE MENESES, A., «Una consecuencia de la peste negra en Cataluña: el pogrom de 1348. Apéndices (documentos inéditos)», op. cit., pp. 321-364.

judeoconversos o simplemente conversos, que pronto iba a traducirse en fuente de conflictos sociales, políticos y religiosos, aunque diferentes, sin duda, de los que tradicionalmente habían enfrentado a cristianos y judíos. Ciertamente, nunca habían faltado judíos que abrazaran el cristianismo; pero en el período que comentamos el aluvión de conversiones alcanzó proporciones y consecuencias que aún hoy impresionan, dado lo relativamente reducido del espacio geográfico donde acaecieron.

La conversión forzosa no era en sí misma un fenómeno nuevo, y la clase sociorreligiosa de los conversos, que se separaban del judaísmo a su pesar sin adherirse de corazón a la nueva religión, existía y había existido, especialmente en el sur de Europa, en todos los lugares y en todas las épocas de la Edad Media. Pero en ninguna parte surgieron los conversos en número tan grande como en España después de 1391. Aquí constituían un fenómeno sociorreligioso tan grave que ningún régimen político, fuese culto, prudente o fanático, podía permitirse ignorar los peligros latentes en él. Sólo hacia la mitad del siglo XV comenzaron a ponerse de manifiesto ante los ojos de la población los problemas inmersos en este fenómeno en todos sus aspectos. Hasta entonces, a los conversos se les había dejado que se adaptaran a sus nuevos deberes religiosos⁸³⁷.

Conocida, en efecto, pero la práctica de la conversión forzosa había sido contradicha por la Iglesia desde sus inicios, y por ese motivo fue también descartada por la legislación secular:

La declaración más rotunda es la del rey Alfonso X: con “buenas palabras e convenibles”, con “predicaciones”, y no “por fuerça ni por premia” (Partida VII, XXV, 2). El argumento que aporta, categórico, protegerá durante siglos a la comunidad musulmana (y también a la judía): si Dios hubiera querido que se convirtieran, él mismo habría relizado el milagro. (...) La pérdida de fuerza de este argumento religioso al final de la Edad Media, su quiebra durante el reinado de los Reyes Católicos, originará el problema morisco⁸³⁸.

Con todo, el número de neófitos crece tan alarmantemente, que a mediados de siglo el colectivo ya concita la atención de las autoridades y el pueblo. Los judíos quedan relegados a un segundo plano, transformándose muchos de ellos en enemigos de los apóstatas, a los que consideran traidores y renegados⁸³⁹. En respuesta, los cristianos

⁸³⁷ BAER, Y., *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit., pp. 708-709.

⁸³⁸ CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 30.

⁸³⁹ El rechazo a la apostasía era algo típico de la época, presente en la práctica totalidad de religiones, no sólo en el judaísmo. Era considerado uno de los delitos más graves, castigado tanto por musulmanes como por cristianos con extrema severidad, incluso en el caso de los arrepentidos: «Apóstata en latín tanto quiere decir en romance como cristiano que se hizo judío o moro, y después se arrepintió y se tornó a la fe de los cristianos: y porque tal hombre como este es falso y escarnecedor de las leyes, no debe quedar sin pena aunque se arrepienta. Y dijeron los sabios antiguos que debe ser infamado para siempre, de manera que su testimonio nunca sea considerado, ni puede tener oficio ni lugar honrado, ni puede hacer testamento ni ser establecido por heredero de otro en ninguna manera» (ley 5.^a, título XXV de séptima Partida, en *Las Siete Partidas*, op. cit., p. 208). Un riguroso análisis centrado en los conversos de moro en GALÁN SÁNCHEZ, A., «Las conversiones al cristianismo de los musulmanes de la Corona de Castilla: una visión teológica-política», en *De mudéjares a moriscos, una conversión forzada: VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo (Teruel, 15-17.9. 1999)*, t. II, Centro de Estudios Mudéjares, 2002-2003, pp. 617 y ss.

nuevos desarrollan sentimientos de odio contra aquéllos⁸⁴⁰, bien por su sincera adhesión al cristianismo bien por un deseo de no resultar sospechosos de oportunismo a los cristianos viejos. Fracasarán en el intento. En el lapso de apenas una generación se convertirán ellos mismos en el blanco predilecto del antijudaísmo, lo que BENITO RUANO ha dado en llamar el «tránsito del problema judío al problema converso»⁸⁴¹. Sobre ellos descargará la Inquisición española toda su «pedagogía del miedo».

En teoría, tres razones podían haber movido a la masa de neófitos a abandonar su antiguo credo. Primera, el terror provocado por las matanzas, con el único fin de sobrevivir; segunda, la búsqueda de ventajas socioeconómicas; y, por último, la convicción íntima, bajo la presión social y, a veces, la presión familiar. Se ha dado también otra explicación que interactuaría con las anteriores, la decadencia que en estos años atraviesa el judaísmo peninsular o, incluso, una crisis de fe⁸⁴². Traiganse a la memoria los episodios del asesinato de José Pichón a manos de sus correligionarios y la conversión, un año antes de las matanzas de 1391, de Salomón ha-Leví (Pablo de Santa María), obispo primero de Cartagena y luego de Burgos, antes, a la edad de cuarenta años, piadoso rabino de esta ciudad. No en vano, en las crónicas judías dicho período es rememorado como el de la opresión y la apostasía. Aquella combinación resultó letal porque no pocos cristianos influyentes comenzaron a plantearse que, en efecto, la asimilación de los judíos podía ser una meta relativamente fácil de alcanzar.

No se puede saber hasta qué punto tuvieron real influencia ni cuantas conversiones propiciaron cada uno de estos factores. Lo que sí conocemos es el resultado: una gran masa de conversos, entre los cuales lo que parece más verosímil es que pocos fueran sinceros dadas las circunstancias adversas (*contra natura*) en que se

⁸⁴⁰ «This class of catechumens [judeoconversos] proved itself the most spiteful. Those, however, who constituted it, were provoked by their coreligionists, who bitterly hated their apostates and missed no opportunity to abuse them, so that numerous laws had to be promulgated forbidding the Jews to throw stones at the renegades and soil their clothes with oil and fetid liquids. When unable to maltreat them the Jews would insult and rail at the converts. The new Christians replied to these insults by publishing satires on the rabbis (...) or by abusing their opponents in bulky dogmatics treatises (...). They did not forget to resort to theologic demonstration, but often preferred invention and even calumny» (LAZARE, B., *Anti-Semitism, its history and causes*, Cosimo, New York 2005, pp. 158-159). Así, la Disputa de Tortosa (1413) vio triunfar los criterios más ferozmente hostiles a la comunidad judía lanzados por el judeoconverso Jerónimo de Santa Fe, discípulo aventajado de otro judío converso, Pablo de Santa María, autor de ásperas obras de controversia. En los años sucesivos serán otras obras de conversos las que hagan volver la hostilidad contra los judíos, como el *Tractatus zelus Christi contra judaeos, sarracenos & infideles* (1450) del zaragozano Pedro de la Caballería.

⁸⁴¹ «Del problema judío al problema converso», op. cit., pp. 5-28.

⁸⁴² La «traición de los clérigos» a que se refiere LÉON POLIAKOV en su monumental *Historia del antisemitismo*. Vid. sobre el tema GLATZER, M., «Crisis de fe judía en España a finales del siglo XIV y principios del XV», en A. ALCALÁ (coord.), *Judíos. Sefarditas. Conversos...*, op. cit., pp. 55-68.

bautizaron, y que desde el punto de vista de la mentalidad cristiana medieval, una vez ungidos por el sacramento bautismal, no se podía admitir su nulidad. La mayoría, pues, se dividiría entre escépticos y judaizantes. No interesa aventurar cantidades, sino retener que un número notable de conversos judaizaban, es decir, mantenían en secreto su antigua fe, lo que servía de pretexto para atacarlos a todos, con igual o mayor furia, si cabe, que a los judíos. Escindida pues la sociedad cristiana en «viejos» y en «nuevos», no estaba preparada para recibir tal acopio de nuevos creyentes formales, creando un factor desestabilizador de más difícil solución que el que había planteado el judaísmo con anterioridad. Más que nunca se asume la transitoriedad del judaísmo, cuyo plazo para algunos había comenzado a vencer. Sin embargo, todavía en estos primeros compases del s. XV no se ha acuñado el término expulsión.

Aparte los judíos, el pueblo llano fue el sector más perjudicado por su propia y cruel necesidad. Dos terceras partes de los judíos desaparecieron, y con ellos, los ingresos de no pocas instituciones benéficas relacionadas con la Iglesia. Los frailes repartían sopa, sí, pero una parte generosa del dinero para pagarla venía de las aljamas. Aquellas obras de caridad disminuyeron. En otros casos desaparecieron por falta de recursos. Así que el pueblo, que, de vez en cuando, se vuelve loco y echa mano de la tea y del hierro, recogió lo que había sembrado.

Pero ahí no terminó todo. Algunas iglesias, catedrales y obispados dependían para el desarrollo normal de sus actividades de las rentas judiegas, las que pagaban los judíos. Sabemos que no pocos obispos disfrutaban de un privilegio especial para obligarles a pagar impuestos. Como habían desaparecido, para sobrevivir a la consunción sólo les quedaba el recurso a acudir a los monarcas. ¿Y de dónde sacaron éstos el dinero? Obviamente del pueblo.

Apuntadas las consecuencias falta conocer si se castigó a los culpables de las masacres. En Aragón, aunque hubo censuras públicas y algunos de los alborotadores fueron ahorcados, la inmensa mayoría de los encausados -inclusive los confesos- fueron exculpados mediante indulto general concedido en 1403, lo que creará un nefasto precedente en futuros desmanes⁸⁴³. Lo mismo sucedió en Castilla. En los años siguiente

⁸⁴³ «D. Juan I de Aragón, el Cazador, expidió en 8 de noviembre de 1392 desde el castillo de Tortosa un indulto y perdón para casi todos los culpables en el robo de la Judería, efectuado en 9 de julio del año anterior. Las razones en que se apoya para cohonestar aquel acto de inicua impunidad son tan débiles como capciosas. No se atrevió sin embargo á dejar aquel bárbaro atropello sin alguna sombra de castigo y

al ominoso 1391 no se escuchó una sola condena oficial. Pedro Tenorio llevó a cabo investigaciones sobre los cabecillas y responsables de las tropelías. El propio monarca emitió un documento apenas un año después de los sucesos en el que concede protección a aquellos judíos que deseen volver a su lugares de origen⁸⁴⁴. Pero ni las Cortes de Madrid de 1393, ni las de Segovia de 1396, ni las de Tordesillas de 1401 condenaron los hechos. Peor aún. En enero de 1396, el rey, lejos de restituir a sus legítimos propietarios sus bienes y derechos, donó a sus favoritos y a algunos magnates del reino todas las sinagogas, solares y casas de los judíos sevillanos. Hechos como éstos dan la impresión de que la represión, aparte de excesivamente suave, fue guiada por el propósito de castigar la desobediencia al rey y no de reparar los daños causados a las reales víctimas de estos hechos: los judíos.

El populacho atribuyó la responsabilidad al arcediano Ferrán Martínez, pero eso era una verdad a medias. Por supuesto, como instigador de los alborotos su culpa era innegable, pero su ejemplo fue seguido con entusiasmo por el vulgo, y por los funcionarios de los concejos, institución tan del pueblo. Comulgaban todos con las tesis de don Ferrán y estaban convencidos de que sus sufrimientos concluirían con el exterminio de los judíos o con su conversión al catolicismo. Dado que sus males no desaparecieron y además surgieron otros no menores, el convertir a Ferrán Martínez en el único responsable era tentador. Se hizo de él el chivo expiatorio, no inocente, pero sí conveniente, de una lacra que aquejaba a toda una sociedad comenzando por sus estamentos más humildes. A pesar de ello, hubo que esperar todavía cuatro años para que Enrique III el Doliente ordenara detener y juzgar al ecijano por «alborotador del pueblo». Mas, por sorprendente que parezca, se libró de toda condena y responsabilidad. Sobre aquel océano de sangre se las arregló para sobrenadar y salir indemne. Apenas unos años después fundó, con el beneplácito y respaldo del cabildo sevillano, el hospital de Santa María. Acabó sus días venerado como un santo.

exceptuó del perdón á de los que el Consejo designase como los más culpables (...)» (DANVILA Y COLLADO, F., «El robo de la judería de Valencia en 1391. Apuntes históricos». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 8 [1886], p. 377).

⁸⁴⁴ BAER, Y. F., *Die Juden...*, t. II., op. cit., doc. 253.

III. Último intento de reconstrucción de las aljamas

1.- Como se ha dicho, los cambios en el Papado -deposición del antipapa⁸⁴⁵ Benedicto XIII- y en el trono aragonés -superados los reinados de Juan I, Martín I y Fernando I (1387-1416)-, acompañados de la consiguiente pérdida de influencia de Vicente Ferrer, contuvieron temporalmente el declive de las aljamas aragonesas. El rey Alfonso el Magnánimo estaba más interesado en mantener la integridad de las comunidades judías que en favorecer el celo proselitista y la legislación de la Iglesia, en tanto que el nuevo papa (Martín V) suprimió todas las disposiciones promulgadas por su antecesor.

Se inicia entonces lo que algún historiador ha llamado la «etapa de tránsito», un tiempo de respiro para el recuento de los destrozos y el esfuerzo de recuperación: la «solución total» quedó olvidada y toda la legislación antijudía producida entre 1412 y 1415 o bien no se obedeció con rigor o cayó tácitamente en desuso. Comenta SUÁREZ FERNÁNDEZ que si estas disposiciones se hubieran cumplido en su integridad, el encierro en los *ghettos*, al consumarse, habría hecho imposible la pervivencia del Israel judío en España, puesto que ningún medio quedaba, salvo la usura, para que los hebreos obtuviesen las ganancias necesarias para el pago de sus impuestos. Los judíos recuperan las sinagogas, pueden ejercer de nuevo las profesiones que se les habían prohibido y se les dispensa de la obligación de llevar distintivos. Sostiene SUÁREZ BILBAO que «fue precisamente la debilidad de la Monarquía la que permitió, al ser incapaz de aplicar la legislación antijudía, que las comunidades pudieran subsistir y aún más, que se reconstruyeran y organizaran aprendiendo de sus errores»⁸⁴⁶.

En Castilla, las Leyes de Ayllón dejaron de tener vigor a la muerte de Catalina de Lancaster, reina regente, en 1418, poco antes del comienzo del reinado efectivo de Juan II. La bula del papa Luna generó aún mayor resistencia. Encomendadas sus disposiciones a los ordinarios de las diócesis, la Corona siempre se mostró reacia a su aplicación. De ahí que no le concedamos aquí tanta trascendencia como tradicionalmente se ha hecho, considerando el evidente divorcio que se produjo entre el marco religioso-teórico y la realidad de la praxis, particularmente patente en lo referido

⁸⁴⁵ Pues acabó excomulgado por otro Papa rival.

⁸⁴⁶ *El fuero judiego en la España cristiana...*, op. cit., p. 126.

a la prohibición del ejercicio de la medicina y a los impedimentos jurídico-económicos⁸⁴⁷.

Tampoco en Aragón se hicieron cumplir estas normas o no con firmeza. Por ejemplo, en Zaragoza, cuyo concejo quiso valerse de la bula de 1415 para vaciar de judíos la judería, llamada de los Carrizos o del Coso o Barrio Nuevo, y así separarlos de los cristianos nuevos que allí moraban. Finalmente primó la sensatez del rey, Alfonso V, que conminó a las autoridades locales a que desalojasen a los conversos, por significar una exigua proporción respecto a los judíos, que desde el s. XII venían ocupando ese solar⁸⁴⁸.

Durante su reinado, poco estudiado por lo que a la cuestión judía se refiere, se aprueban privilegios en aspectos económicos, penales, judiciales y de convivencia con los cristianos, con fines claramente reparadores, y que restan valor a los preceptos papales. Comenzando por Zaragoza, en abril de 1457, se extienden a los núcleos de población cercanos de Tarazona, Tauste, Albarracín, Huesca, Teruel y Jaca⁸⁴⁹. En Calatayud, el 27 de agosto del mismo año, apenas unos meses antes de su fallecimiento en Nápoles, el rey otorga privilegios judaicos inspirados en los concedidos a la capital del reino. Este signo no mudó con su hermano y sucesor Juan II, el cual adoptó una política que puede ser calificada de continuista, a pesar de consentir la delimitación de la judería de Daroca en 1458.

En términos generales, en esos años la vida en las alajamas aragonesas transcurre de forma fluida, sin incidentes que resaltar y, lo más importante, sin un claro ensayo de rescate de antiguos estatutos. ASUNCIÓN BLASCO lo resume del siguiente modo:

Las nuevas disposiciones suelen ser meras confirmaciones (o rectificaciones) de lo establecido con anterioridad, en claro contraste con lo que había sucedido en el s. XIII o en el XIV. Conviene recordar que en el aspecto político es el siglo de las constituciones u ordenaciones, del reforzamiento del Consejo en detrimento del poder ejecutivo y de la implantación de la figura del clavario o tesorero. En lo que atañe a la cuestión fiscal, se regulan las tallas y se establecen los impuestos indirectos (o sisas). En el campo del derecho, culmina la autonomía judicial de las alajamas que van a tener jueces propios para resolver sus asuntos internos (tribunal ordinario, o *Bet din*, y tribunal especial, para el juicio de los malsines); mientras, en el ámbito social se

⁸⁴⁷ ROMANO VENTURA, D., «Marco jurídico de la minoría judía en la Corona de Castilla de 1214 a 1350. Síntesis y propuestas de trabajo», en *Actas del II Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas (Toledo, 3-6.10 1983)*, Toledo 1985, pp. 289-291.

⁸⁴⁸ CANELLAS LÓPEZ, A., *La judería de Zaragoza*, Ayuntamiento de Zaragoza, Zaragoza 1974, p. 6.

⁸⁴⁹ VENDRELL DE MILLAS, F., *En torno a la confirmación real, en Aragón, de la pragmática de Benedicto XIII*, CSIC, Madrid 1960, pp. 340-351.

adquiere conciencia de grupo (las manos), al que se pertenece en función de la situación económica y social de cada individuo⁸⁵⁰.

Se entiende, por consiguiente, que a pesar de progresos como los indicados, los judíos encontraron mejores condiciones para la subsistencia en Castilla que en los Estados de la Corona de Aragón. Esta circunstancia obedece, según BAER, a que la Inquisición aún no se había instalado en tierras castellanas. Otro importante factor, a nuestro entender, es el beneplácito de la Corona al esfuerzo de reconstrucción que los representantes («procuradores») judíos realizaron. Animada por la idea de que la integridad de las aljamas contribuía al aumento de ingresos por impuestos, renovó un estatuto que les garantizaba una existencia autónoma, dentro de los límites del Ordenamiento de Valladolid de 1405⁸⁵¹ y de las leyes restrictivas de Cifuentes de 17 de julio de 1412, a cambio de un aumento en la presión fiscal y de la imposición de algunas limitaciones legales que, no obstante, no se cumplieron con rigor. De inmediato las aljamas recobraron su autonomía judicial para juzgar y castigar conforme a sus leyes, sólo que ahora no podían condenar a los malsines a la pena de muerte, sino que, en cumplimiento del Ordenamiento de Soria de 1380, quedaban limitadas a expulsarlos de la comunidad. Asimismo, obtuvieron la capacidad de recaudar impuestos especiales para mantener escuelas judaicas y lugares de culto.

Durante el reinado de Juan II esta misma aquiescencia se materializa con la Pragmática de Arévalo de 6 de abril de 1443⁸⁵² y la Carta Real de confirmación y seguro otorgada a los hebreos, de nuevo en Arévalo, el 20 de agosto de 1450⁸⁵³. El objetivo: protegerles contra abusos y contra la revocación pontificia de sus privilegios, en abierta oposición a la bula *Super gregem dominicum*, dada por Eugenio IV a instancias del nuncio y colector de la Cámara Apostólica en Castilla, Fr. Rodrigo de

⁸⁵⁰ «La investigación sobre los judíos del reino de Aragón hoy», op. cit., pp. 342-343.

⁸⁵¹ Y en general, de la legislación regia de Enrique III (*Cortes de los antiguos reinos...*, t. II, op. cit.).

⁸⁵² Su texto completo puede consultarse en AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Historia social, política y religiosa...*, op. cit. Una traducción al inglés en NEUMAN, A. A., *The Jews in Spain. Their Social, Political and Sultural Life during the Middle Ages*, vol. I, Octagon Books, Philadelphia 1942, pp. 185-190. Entre otras medidas, la Pragmática permite a los cristianos trabajar al servicio de los judíos.

⁸⁵³ El texto íntegro de una copia realizada en Medina del Campo en octubre del referido año se incorpora como apéndice documental en CASTAÑO GONZÁLEZ, J., «Las aljamas judías de Castilla a mediados del siglo XV: la Carta Real de 1450». *La España Medieval*, 18 (1995), pp. 194-203. La versión de 20 de agosto se inserta en un documento que los procuradores de la aljama de Toledo presentaron ante las autoridades toledanas en febrero de 1452, publicado por P. LEÓN TELLO en *Judíos de Toledo*, vol. I, op. cit., núm. 54, pp. 458-465.

Oña, el 8 de agosto de 1442⁸⁵⁴. El mensaje: demostrar la fuerza y la consolidación del poder regio frente a la liga nobiliaria y las oligarquias urbanas, evitando la intervención de sus agentes sobre las estructuras de poder de las comunidades judías.

Para fundamentar la aludida política proteccionista, la Carta Real confirma la validez de tres bulas, las dos primeras emitidas por Martín V y la tercera por el propio Eugenio IV, desautorizando la legislación pontificia más antijudía de primera mitad de siglo, y comprometiéndose a mantener dicho marco legal. La primera bula, de 20 de septiembre de 1421, abole las prohibiciones contenidas en *Etsi doctoris gentium* (1415), defendiendo la capacidad de los judíos de ejercer la medicina y correduría entre cristianos, así como los oficios de arrendador, procurador y recaudador fiscal, lo que supone autorizarles a hacer negocios con aquéllos.

La segunda bula es emitida, a petición de los judíos hispánicos y napolitanos, el 13 de febrero de 1427. Suprime la revocación de la bula *Sicut judaeis*⁸⁵⁵ -dada en 1423- y, aunque recuerda la necesidad de conversión de los hebreos, prohíbe los bautismos forzados.

Eugenio IV expide la tercera bula durante el Concilio de Basilea, el 24 de diciembre de 1436, a petición, esta vez, de los judíos castellanos⁸⁵⁶. En ella realiza una proclamación renovada de la *Sicut judaeis*, aunque con ciertos matices, ya que da respuesta a unos intereses y a una realidad exclusivamente castellanos, incluyendo restricciones (particularmente relativas a la propiedad) para facilitar la conversión.

Finalmente y como colofón, Nicolás V revocó mediante bula *Etsi Apostolicae Sedis*, de 2 de noviembre de 1447, la *Super gregem dominicum*⁸⁵⁷, aunque por poco tiempo, como veremos.

Pero no fue éste el primero ni quizá el más representativo de los éxitos cosechados por el proteccionismo real hacia el restablecimiento y reorganización de las comunidades judías sobre una base de organización política centralizada. Una década

⁸⁵⁴ SIMONSOHN, S., *The apostolic see and the Jews*, op. cit., vol. II. *Documents 1394-1464*, núms. 740-741, pp. 866-871. La bula incluye la abolición de todas las cartas anteriores favorables a los judíos, restringiéndoles sus derechos a lo contemplado por los Derechos común y canónico; esto es, si una concesión entraba en conflicto con lo dispuesto en las Ordenanzas de Ayllón de 1412, éstas tendrían preferencia. Como resultado, se pusieron en práctica 6 de sus 24 epígrafes.

⁸⁵⁵ Ibid., núms. 608-609, pp. 698-699.

⁸⁵⁶ Ibid., núm. 719, pp. 824-844.

⁸⁵⁷ Ibid., núm. 767, pp. 919-921.

antes de que la bula *Super gregem dominicum* fuese dictada, la asamblea de procuradores de las comunidades judías de Castilla, bajo la dirección del *rab de la Corte*, Abraham Benveniste (o Bienveniste), promulgó en Valladolid las *Taqqanot* u ordenanzas comunales⁸⁵⁸.

Efectivamente, en 1432, gracias a la intervención del condestable don Álvaro de Luna, culmina un esfuerzo por restañar heridas, encaminado a alcanzar una fórmula de compromiso: que los propios judíos reunidos en asamblea, mediante un procedimiento parecido al de las Cortes, redacten unas ordenanzas para la convivencia. Examinadas y reelaboradas posteriormente por el Consejo Real, fueron aprobadas y ratificadas como leyes del reino por Juan II. La sanción oficial del monarca posee una enorme significación jurídica: refrenda al máximo nivel la existencia legal del judaísmo como parte integrante del reino. En adelante el monarca nombrará al jefe de esta comunidad, el *rab de la Corte* o *rab mayor*, que se hará responsable ante su persona, y las aljamas celebrarán asambleas de procuradores para decidir propuestas de modificación en las Ordenanzas y hacer la distribución de los subsidios extraordinarios demandados por la Corona.

Quedó así sentado el principio básico de reunir periódicamente a los procuradores de las aljamas al objeto de ordenar sus intereses comunes en materia de impuestos, de justicia o de cualquier asunto religioso o político. Las fuentes permiten distinguir un «procurador general», elegido directamente por las comunidades, de los «locales». Ello corrobora la existencia de una organización comunitaria centralizada, que corre paralela a la tendencia hacia la centralización de la Administración castellana, al menos durante los años de gobierno de don Álvaro de Luna, personaje unido a los judíos por una mutua conveniencia de intereses⁸⁵⁹. En 1450 ostenta el cargo de procurador general Sentó Alpullate, de Alcalá de Henares.

⁸⁵⁸ CASTAÑO GONZÁLEZ, J., «Las aljamas judías de Castilla a mediados del siglo XV...», op. cit., p. 182. Sobre este importantísimo hito -por primera vez un monarca cristiano confirmaba una ley para los judíos, discutida y aprobada por una asamblea exclusivamente judía y concertada con el Consejo Real- vid. SUÁREZ BILBAO, F., «Las Takkanot de Valladolid: una aportación al Derecho hispano». *El Olivo*, 21/46 (1997), pp. 45-57; MORENO KOCH, Y., «The Takkanot of Valladolid of 1432». *The American Sephardi*, 9 (1978), pp. 58-145; id., *Fontes Iudaeorum regni Castellae*, t. V., op. cit.; y LOEB, I., «Règlement des Juifs de Castille en 1432». *REJ*, 13 (1886), pp. 187-216.

⁸⁵⁹ CASTAÑO GONZÁLEZ, J., «Las aljamas judías de Castilla a mediados del siglo XV...», op. cit., p. 194. «El apoyo a esta fuente jurídica [las *Taqqanot* de 1432] provenía de Don Álvaro de Luna y estaba determinado por la situación política y la necesidad que Don Álvaro tenía de la comunidad judía» (SUÁREZ BILBAO, F., *El fuero judiego en la España cristiana...*, op. cit., p. 127).

En lo que concierne a la figura del rab de la Corte, sigue conservando autoridad sobre la judería del reino en calidad de juez mayor de las aljamas de Castilla y ejerce, como ya hemos comentado en capítulos anteriores, un doble mandato: representa a los *qahales* ante el rey y es, al mismo tiempo, delegado de aquél ante sus correligionarios. Desde el reinado de Juan II ostentan el cargo, y por este orden, Abraham Benveniste, maestro Samaya (médico de Enrique IV) y rabí Jacó abén Nuñes. El último rab fue el célebre Abraham Seneor.

2.- Pero la situación jamás volvería al punto anterior a 1391. Pese a los esfuerzos de los monarcas, tres *handicaps* frenaron irremisiblemente el proceso de reconstrucción: la dispersión, la decadencia social y cultural y la involución económica. Dispersión demográfica, en primer lugar, porque sólo unas pocas aljamas superaban las 100 familias. En las grandes ciudades hay ahora menos judíos que en las poblaciones más modestas. Los ejes de predominio habían pasado de las comunidades urbanas a las rurales.

En cuanto a la decadencia social y cultural, destaca el hecho de que los judíos se han alejado de los oficios cortesanos de índole fiscal, para concentrarse en la artesanía y el pequeño comercio. Ya no encontramos personajes influyentes, ni grandes financieros, ni recaudadores de impuestos. «En la corona de Aragón, no hay ningún judío que ocupe puestos destacados en la cúpula del Estado, y en Castilla los judíos apenas se encargan de recaudar la cuarta parte de los impuestos»⁸⁶⁰. Quedan tan sólo médicos, algún comerciante de tejidos y nada más. Las grandes familias se hallan fracturadas y el nivel intelectual ha descendido considerablemente, y está demostrado que cuando no existen medios para vivir dignamente o los destinos de un pueblo se dejan en manos de personas honradas, pero ignorantes, todo el aparato político, económico, social y judicial se resiente irremisiblemente.

Y un último apunte a propósito del desarrollo económico de las aljamas. Pese a ser muy diferente según los casos, refleja, no obstante, dos características comunes: relaciones muy deterioradas con los municipios y una población económicamente modesta. En primer lugar, porque los más poderosos habían recibido el bautismo y los que seguían fieles al judaísmo no podían hacer frente a las obligaciones crediticias contraídas por la comunidad; y, en segundo lugar, porque los conversos trataban

⁸⁶⁰ PÉREZ, J., *Breve historia de la Inquisición en España*, op. cit., p. 19.

eventualmente de afianzar su posición a costa de sus antiguos hermanos de fe. En Aragón las aljamas se vieron obligadas a continuas solicitudes para renegociar una deuda difícilmente asimilable en una comunidad que vio reducir sus efectivos. En Castilla, el incremento de los impuestos no siempre se llevó a efecto. Desde 1437 no contribuían en los impuestos municipales, lo que se explica dado que formaban una comunidad separada. Los Reyes Católicos confirmaron en 1477 aquella disposición a pesar de las protestas de algunos concejos. Esto no constituía ningún régimen privilegiado; al contrario, los judíos pagaban más impuestos que los cristianos, pero lo hacían directamente, mediante un impuesto específico, llamado «servicio» y «medio servicio», implantado por Juan I de Castilla en 1388. Esta carga impositiva, de escasa relevancia en el conjunto de la fiscalidad castellana, consistía en una contribución pecuniaria que los vasallos hacían al rey si las rentas ordinarias del erario no bastaban para soportar las cargas del Estado, con la particularidad de que «gravaba exclusivamente a las minorías étnico-religiosas que habitaban en Castilla. Moros y judíos ingresaban anualmente 600.000 maravedíes en las arcas reales. (...) los mudéjares aportaban 150.000 maravedíes, mientras que la minoría judía contribuía con 450.000»⁸⁶¹. Para su recaudación la Corona se valía de «repartidores fiscales» de las aljamas, oficio que habitualmente recaía sobre judíos prominentes⁸⁶². Las «asambleas de procuradores» fijaban las cantidades que las aljamas debían satisfacer, en proporción a su peso económico y demográfico, hasta reunir el total exigido. Cada una procedía a hacer el reparto de lo exigido entre los núcleos familiares que la integraban, conforme a la situación de fortuna que viviesen en ese momento⁸⁶³.

No queremos pasar de puntillas sobre un dato que constituye quizás uno de los más graves factores dinamizadores del deterioro de la convivencia en la sociedad española moderna: la evolución del «pueblo de los conversos», su rápida recuperación y ascenso en la escala socio-económica, en un período que se prolonga desde finales del s.

⁸⁶¹ VIÑUALES FERREIRO, G., «El repartimiento del “servicio y medio servicio” de los mudéjares de Castilla en el último cuarto del siglo XV». *Al-Qantara*, 24/1 (2003), p. 179.

⁸⁶² En 1452, un cristiano, el cortesano Pedro de Luján, fue nombrado *juez mayor y repartidor fiscal* de las comunidades judías de Castilla. «Su nombramiento debió de ser fugaz, y su fidelidad al condestable [Álvaro de Luna] debería haber facilitado a éste su intervención política en la organización comunal judía. (...), finalmente la Corona opta por devolver los oficios a las aljamas» (CASTAÑO GONZÁLEZ, J., «Las aljamas judías de Castilla a mediados del siglo XV...», op. cit., pp. 192).

⁸⁶³ Vid. LADERO QUESADA, M. A., «Las juderías de Castilla según algunos “servicios” fiscales del siglo XV». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 31/2 (1971), pp. 249-264; VIÑUALES FERREIRO, G., «Los repartimientos del “servicio y medio servicio” de los judíos de Castilla de 1484, 1485, 1490 y 1491». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 62/1 (2002), pp. 185-206.

XIV hasta el levantamiento toledano de enero de 1449, preludio del inicio de la España inquisitorial⁸⁶⁴.

La idea de una «política de reconstrucción aparentemente bastante meditada, que tratará de recuperar el pulso económico de las familias judeoconversas y que obtendrá sus primeros frutos en la segunda mitad de la década [de 1390]» es ampliamente tratada en un clarividente y detallado estudio de LUZ COMPAÑ⁸⁶⁵. De sus resultados se desprende que muchos conversos desempeñaron un papel muy activo en el comercio -al por mayor o minorista-, el artesanado, la banca, pudiéndose hablar de recuperación hasta unos niveles medios de riqueza ya en 1395⁸⁶⁶. Su conversión les permitió acceder a profesiones que habían estado y seguían estando prohibidas a los judíos. Paralelamente, en el ámbito político, adquieren el estatuto de *vehîns* (vecinos) y son muchos los que ocupan cargos públicos (v. gr., regidor o *jurat*) o ingresan en el clero o en las órdenes. Más aún, ya que los mejor situados alcanzarán, como “ciudadanos de primera categoría”, el disfrute de plenos derechos políticos. Ahora son más difíciles de distinguir e imposibles de aislar y limitar para los cristianos viejos.

⁸⁶⁴ GARCÍA CASAR ha resaltado la gravedad del alboroto de 1449 en estos términos: «Lo que supuso para el judaísmo los graves sucesos de 1391 -saqueos de juderías, muertes, masivas conversiones-, la revuelta toledana de 1449 lo fue para la clase social conversa» («Nuevas noticias sobre los Seneor-Coronel segovianos», en Y. MORENO KOCH y R. GÓMEZ IZQUIERDO (coords.), *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos...*, op. cit., p. 139). BAER lo ha calificado de «guerra civil racial», primera en la historia de Castilla (*Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit., p. 715). La mejor crónica de este suceso es quizá la de LOPE DE BARRIENTOS, *Crónica del Halconero de Juan II: Pedro Carrillo de Huete (hasta ahora inédita)*, ed. y estudio por J. DE MATA CARRIAZO, Espasa-Calpe, Madrid 1946, pp. 516-527.

⁸⁶⁵ «Familias judías-familias conversas. Aproximación a los neófitos valencianos del siglo XIV», op. cit., p. 413.

⁸⁶⁶ Partiendo del análisis de protocolos notariales valencianos, LUZ COMPAÑ divide la política de reconstrucción en dos fases:

- Primera fase (1391-1399): rápida reconstrucción inicial. Un número notable de neófitos recurre al mercado del crédito para reflotar su maltecha situación económica. Desde el comienzo de las hostilidades en 1391, desempeñan un papel muy activo en las relaciones comerciales y en la producción textil, particularmente en los sectores de la seda, el lino y la lana.
- Segunda fase (a partir de 1399): diversificación y ampliación de actividades a través de las reagrupaciones familiares y la formación de asociaciones comerciales. Aparece un número considerable de conversos «mercatores», esto es, agentes procuradores encargados de gestionar las mercancías y cobrar deudas a lo largo de toda la Corona de Aragón. Algunos de estos procuradores son judíos emparentados. Paulatinamente se adentran en la esfera de la producción agrícola y del crédito agrario. El mercado del crédito sigue desempeñando un papel de cierta importancia en las actividades económicas de los conversos, pero sustituyen el sistema del préstamo por la adquisición de rentas, esto es, la compra de censales y violarios a tiempo indefinido, por generar mayores beneficios.

Naturalmente, esta promoción social de los conversos termina generando un clima de desconfianza en los medios populares⁸⁶⁷. «Las masas conservan una actitud hostil, y el antisemitismo de antaño se dirige ahora indistintamente contra los judíos y contra los nuevos cristianos; se sigue creyendo que tanto unos como otros explotan al pueblo y acaparan los cargos importantes, aunque el antisemitismo popular se dirige más bien contra los conversos»⁸⁶⁸. Éstos no tienen otra alternativa que la huida hacia adelante, perfecto caldo de cultivo de lo que sin solución de continuidad se convierte en el llamado «problema converso», que analizaremos más abajo. Así y todo, la hostilidad del pueblo contrasta con la actitud de las élites, representadas por el poder real, la aristocracia y la jerarquía eclesiástica, que seguirán promoviendo la asimilación.

⁸⁶⁷ «No resultaría cierto afirmar que el colectivo de *neofiti in fide*, pasó inadvertido en sus comportamientos. La sociedad medieval genera mecanismos segregacionistas de forma constante, mecanismos de exclusión (...). Los conversos verán impedida su entrada en las corporaciones gremiales, en las instituciones de ayuda mutua y el acceso de algunos de ellos a cargos de cierta relevancia no dejarán de suscitar protestas más o menos violentas. Paralelamente, aparecerán inducciones disgregacionistas que pretenden trincar las solidaridades internas del grupo, cuya más clara expresión sería la Orden del “Consell” de la ciudad [Valencia] de eliminar la judería y expulsar a los judíos de la ciudad en 1396, para evitar la “contaminación” de las almas de los nuevos convertidos, a la vez que se recomendaba a éstos que trasladasen su residencia a otros puntos de la ciudad» (ibid., p. 420, con cita a VIDAL BELTRÁN, E., *Valencia en la época de Juan I*, Universidad de Valencia, Valencia 1974, pp. 51 y ss.).

⁸⁶⁸ PÉREZ, J., *Breve historia de la Inquisición en España*, op. cit., p. 20.

CAPÍTULO III. LOS PILARES DE LA INTOLERANCIA JUDEÓFOBA EN LA ESPAÑA MODERNA

I. El destierro, ¿solución definitiva?

1.- Con ser cierto que desde 1391 la amenaza de nuevos ataques y abusos no cesó de gravitar sobre los judíos, cada vez más prescindibles a los ojos de los reyes cristianos, no será hasta el período que comprende entre 1474 -un año antes de la llegada de Isabel al trono- y 1492 cuando se registre un cambio de rumbo en la política religiosa. Antes, el 28 de mayo de 1456 el papa Calixto III revoca todos los privilegios hechos a los judíos por los papas anteriores, confirmando una vez más la validez de las restricciones contenidas en la bula *Super gregem dominicum*⁸⁶⁹. Desde 1465, no está permitido erigir nuevas sinagogas. A partir de 1474 ven la luz una serie de medidas que dan como fruto el aislamiento y la marginación cada vez más acusada de las aljamas, tanto desde el punto de vista social como económico: contra la usura, apartamiento de los hebreos a recintos separados de los conversos (complementado con la creación de un tribunal especial para el castigo de los judaizantes: la Santa Inquisición), prohibiciones para la práctica del comercio y la actividad artesanal y, finalmente, expulsión total de los reinos.

Como en el pasado, varios concejos municipales y las Cortes, en representación de las ciudades, se habían mostrado hostiles a los judíos, pidiendo el cumplimiento de disposiciones anteriores discriminatorias y, principalmente, las leyes contra la usura⁸⁷⁰. No es de extrañar que así fuera, habida cuenta que la oligarquía urbana, cuya voz se escuchaba en las Cortes, era deudora de prestamistas judíos, tanto a título personal como colectivo, como miembros de los regimientos; por ello pusieron tanto empeño en reclamar que se prohibiera o regulara la llamada usura. Comprometidas con este

⁸⁶⁹ SIMONSOHN, S., *The apostolic see and the Jews*, op. cit., vol. II. *Documents 1394-1464*, núm. 767, pp. 919-921.

⁸⁷⁰ Aunque los judíos no tuvieron representación en las Cortes, el tema judío estuvo muy presente en sus deliberaciones desde la segunda mitad del s. XIII, debido a que las decisiones que adoptaban raras veces se cumplían. La corriente antijudía en las Cortes estaba protagonizada por los representantes de las ciudades, preocupados, no por cuestiones religiosas, sino más bien de índole socio-económicas, por los problemas derivados de la coexistencia de credos, con una clara intención de segregación y marginación hacia estos últimos, buscando su inferioridad judicial y su discriminación administrativa, si bien el tema estrella fue siempre el de las deudas judiegas y la licitud de préstamos e intereses, como hemos dicho. Con todo, si bien el asunto de las relaciones de los círculos de poder municipal con los hebreos está poco estudiado, percibimos con nitidez la repulsión que la sociedad urbana sentía hacia el judío, su deseo de segregarlo y separarlo, o dicho en otras palabras: evitar la contaminación de los cristianos. El deseo de los líderes locales se vio apenas cumplido, porque la vida cotidiana imponía el contacto con los judíos, y los mismos concejos no dejaron de recurrir a su habilidad como prestamistas para sanear sus arcas o como arrendadores, recaudadores o médicos.

objetivo, en 1476, las Cortes castellanas de Madrigal estipularon un «convenio marco», un «modus operandi» -en palabras de MOTIS DOLADER⁸⁷¹-, «que permitía el desenvolvimiento de los préstamos sin poner cortapisas a todo género de contrato mixto», donde por evitar los fraudes de las usuras, se establecía que ningún hebreo recibiera de cristiano juramento de pago ni sentencia de juez eclesiástico por ningún empréstito ni contrato celebrado entre ellos.

De aquí en adelante los reyes satisficieron aquellas reivindicaciones y velaron por su cumplimiento. Consiguientemente, no aceptamos la tesis que apunta a una pretendida lucha de clases, con la oligarquía urbana como clase enfrentada a los judíos, como factor principal que propició la expulsión⁸⁷². Las reivindicaciones de los oligarcas fueron satisfechas más de una década antes de firmarse la Real Cédula; y, en todo caso, ¿estaban en disposición de imponer a la Corona una decisión de tan honda trascendencia? El poder real de Isabel y Fernando no se encontraba amenazado internamente por una nobleza y oligarquías locales difíciles de subyugar, como había sucedido con sus predecesores. Antes bien, el autoritarismo monárquico que ambos ejercieron no permitió al estamento nobiliario entrometerse en los asuntos políticos, limitó al máximo los privilegios del clero en materia de jurisdicción y redujo el papel de las Cortes y la autonomía local. Si tales oligarquías no fueron capaces de poner coto a los poderes de la Santa Hermandad y no reforzaron su poder en el ámbito urbano, sino que, por el contrario, se vieron coartados por la cada vez más onmímoda presencia de los reyes y sus delegados, ¿cuánto menos provocarían con su presión la expulsión de los judíos?

Sea como fuere, el verdadero problema al que tenían que enfrentarse las oligarquías locales no lo constituía la comunidad judía, a la que resistían a nivel de gremios, en un ámbito más sectorial que universal, sino los propios conversos. Son conversos, y no judíos, los que acceden a cargos de poder en los concejos, en un movimiento ascendente que tiende a acaparar los más variados aspectos de la vida pública. Se habla de un doble frente: la competencia por cuestiones económicas y la exaltación religiosa de los conversos frente sus antiguos hermanos en la fe, so color de estricta observancia en la nueva fe. Reacción, por otra parte, muy propia de los grupos

⁸⁷¹ «La expulsión de los judíos aragoneses», en VV.AA., *Destierros aragoneses*, vol. I., op. cit., p. 86.

⁸⁷² A favor de esta tesis el historiador estadounidense HALICZER, S. H., «The Castilian Urban Patriciate and the Jewish Expulsions of 1480-1492». *American Historical Review*, 78 (1973), pp. 35-58.

sojuzgados, que desarrollan modos de comportamiento de carácter compensatorio y mecanismos de defensa que llegan hasta el odio a sí mismos.

Un paso muy importante para el objetivo de acabar con la conflictividad latente entre judíos, conversos y cristianos viejos fue la decisión de segregar a los primeros, por medio de leyes de “apartamiento”, con invocación de motivaciones exclusivamente religiosas. Las Cortes de Madrigal de 1476 ya protestaron porque no se cumplían las Leyes de Ayllón. En esta ocasión los reyes se contentaron con renovar la legislación anterior, pero, concluida la guerra civil castellana, acuerdan en las Cortes de Toledo (1480) ir mucho más lejos.

No se trataba, en estricto sentido, de una innovación, puesto que, desde el Concilio de Letrán de 1215, se habían incorporado al Derecho canónico previsiones de este tipo. (...)

La novedad que representa la ley de Cortes de Toledo se aprecia en el rigor con que las condiciones fueron exigidas, como si hubiera terminado la tácita benevolencia. (...)

Las leyes de Toledo no fueron una imposición poco deseada, sino más bien lo contrario. La segregación era reclamada y los encargados de ejecutarla no trataron de aminorar sus consecuencias, sino de agravarlas⁸⁷³.

Para su más fácil comprensión vertebraremos la exposición sobre la base de las dos dimensiones reconocibles: la personal y la colectiva. En la dimensión personal sobresalen las prescripciones sobre los distintivos y la indumentaria. Los judíos no se distinguían de sus convecinos cristianos, lo cual sugiere que habían asumido parte de sus usos culturales, al menos los externos. Textos legislativos y Cortes quisieron remediarlo con medidas que imponían la diferenciación. Ya las Cortes de Valladolid de 1351 decían no distinguir (*conosçer*) a judíos y musulmanes y daban cuenta de los «muchos engaños» (confusión) que ello provocaba en la gente⁸⁷⁴. En las referidas de Madrigal, además de denegar las manifestaciones suntuarias -exhibir incrustaciones de oro o plata en los cintos, estribos o espuelas, así como vestir prendas de seda o paños de grana-, se impone tanto a hombres como a mujeres el deber de portar el signo diferenciador (llamado «rota») sobre el hombro derecho. Distingue entre sexos, diferenciando claramente los distintivos masculinos (de color rojo) de los femeninos (de color azul).

En 1476, en Castilla, la indumentaria de las élites cristiana judía y musulmana debía ser muy poca, a no ser que pecaran de exagerados los procuradores que afirman que “no se pueden

⁸⁷³ SUÁREZ BILBAO, F., *El fuero judiego en la España cristiana...*, op. cit., pp. 118, 119 y 121.

⁸⁷⁴ *Legislación histórica de España* [base de datos en línea], disponible en la Web del Ministerio, <http://www.mcu.es/archivos/lhe/servlets/VisorServlet.jsp?cod=022664>; también en CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 162.

conoscer si los judíos son judíos o si son clérigos o letrados de grande estado o autoridad, o si los moros son moros, o gentiles hombres del palacio”⁸⁷⁵.

Seguidamente, el 25 de agosto de 1481, en medio de rumores escandalosos sobre judíos que mantenían relaciones sexuales con cristianas, el rey Fernando reactivó la pragmática de Fernando I, la cual sancionaba a su vez una bula de Benedicto XIII, a cuyo tenor los hombres y mujeres hebreos mayores de diez años debían ataviarse con una indumentaria específica en el exterior de la judería⁸⁷⁶. Esta política fue seguida hasta el final con el respaldo de Sixto IV, como veremos a continuación. Apenas un año antes de la expulsión, en 1491, todavía se cursan providencias a los corregidores de Alfaro, Logroño o Calahorra, a fin de que impusieran el uso de las señales en los trajes e hicieran respetar la prohibición de engalanarse con alhajas y telas lujosas⁸⁷⁷.

Por lo que respecta a la dimensión comunitaria, la medida de mayor calado concierne al apartamiento de judíos (y moros también): inmediata evacuación y traslado, en el plazo de dos años, a barrios cercados por muros con puertas practicables que aseguren la conveniente separación física de los cristianos, así como prohibición de pernoctar fuera de ellos. De modo que aunque no se restringe su capacidad de movimiento, sólo pueden vivir en juderías. Y no sólo en Castilla, también en Aragón, donde el programa de las Cortes toledanas no supone ninguna novedad: significa la actualización de las prédicas de Vicente Ferrer, registradas fielmente en la bula benedictina antes citada. Desde luego, a los cristianos no les queda otra alternativa que vender las casas que poseyeran dentro de la nueva judería y abandonarla en el plazo impuesto a los judíos.

2.- Estas medidas se ejecutan con todo rigor. Fr. Tomás de Torquemada, recién nombrado inquisidor general, impetra de Sixto IV una nueva bula (31 de mayo de 1484) que prohíbe a los cristianos la convivencia con judíos y ordena a las autoridades mayor exigencia en el uso por los infieles de trajes distintivos: el problema cardinal a solucionar -a su juicio- es que judíos y musulmanes viven mezclados con los cristianos. Las motivaciones, aparentemente religiosas, son de lógica interpretación. Este

⁸⁷⁵ Ibid., p. 52.

⁸⁷⁶ ACA, Cancillería, reg. 3562, fols. 90v-91. Vid. VENDRELL DE MILLÁS, F., «En torno a la confirmación real, en Aragón, de la pragmática de Benedicto XIII». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 20/2 (1960), pp. 319-351.

⁸⁷⁷ *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, ed. de L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, CSIC, Valladolid 1964, pp. 377-379.

apartamiento permite una mejor protección de las personas y de los bienes, y al mismo tiempo impone trabas al desarrollo de una actividad profesional normal. Se trata de hacer la vida imposible a los judíos, de presionarles hasta tal punto que no tengan más salida que renunciar a su fe y convertirse si quieren llevar una existencia normal. No se exige su conversión -todavía no- ni se invalida su estatuto autónomo, pero se procede con ellos de tal forma que acaben convenciéndose así mismos que la única solución es la conversión.

Dicho en otros términos, al tiempo que se daba luz verde a estas medidas de presión sobre las aljamas, producto del acoso insaciable de algunos sectores de la Iglesia y la oligarquía urbana, paralelamente los hebreos, vasallos de la Corona, recibían protección de los reyes, actitud iluminada por unos principios orgánicos que, en palabras de MOTIS DOLADER, emanan del tradicionalismo que los inspiraba: 1) respeto a la autonomía interna de las comunidades, no sustrayendo, por ejemplo, sus prerrogativas de autogobierno; 2) orientación mercantilista que impulsa a los soberanos a remover los obstáculos que sufren las actividades gremiales y artesanales de los judíos, defendiéndolas bajo las mismas prerrogativas que moros y cristianos, entre otras medidas; y 3) plan de estabilización, basado en la restauración de todos los niveles de la sociedad, esto es, sentido de la jerarquía y la estratificación social⁸⁷⁸.

No es, pues, casual que la mayor parte de los documentos judaicos de este período publicados por SUÁREZ FERNÁNDEZ dirijan quejas a los monarcas por las injerencias y abusos sufridos, exigiendo el cumplimiento riguroso de las líneas maestras perfiladas por sus predecesores en el trono⁸⁷⁹. La respuesta de los reyes fue casi siempre la misma: dar amparo a los judíos por medio de las acostumbradas cartas de seguro. De ahí la fama que pronto adquirieron de serles «sumamente favorables»⁸⁸⁰. Como muestra cinco botones:

[7 de julio de 1477] Todos los judíos de mis reinos son míos y están so mi protección y amparo y a mí pertenece de los defender y amparar y mantener en justicia. (...) Os mando a todos y a cada uno de vos que de aquí adelante no consintáis ni deis lugar que caballeros ni escuderos ni otras personas ni personas algunas de esta ciudad ni fuera de ella constringan y apremien a los dichos judíos (...) que les vayan a mondar sus establos ni a lavar sus tinajas (...) ni que aposenten ni den en sus casas rufianes ni mujeres de partido ni otras personas algunas contra su voluntad⁸⁸¹.

⁸⁷⁸ «La expulsión de los judíos aragoneses», op. cit., p. 83.

⁸⁷⁹ *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, op. cit.

⁸⁸⁰ PÉREZ, J., *Los judíos en España*, op. cit., p. 175.

⁸⁸¹ En la epístola, Isabel toma bajo su protección a los judíos de Trujillo, amenazados por el rebrote de las contiendas en Extremadura.

[6 de septiembre de 1477] Por esta mi carta tomo y recibo en mi guarda y so mi amparo y defendimiento real a los dichos judíos de las dichas aljamas y a cada uno de ellos y a sus personas y bienes les aseguro de todas y cualesquier personas de cualquier estado que sean (...) y les mando y defiengo que no los hieran, ni maten, ni lisien, ni consientan herir, ni matar, ni lisiar⁸⁸².

[9 de marzo de 1479] Tomo y recibo a las dichas aljamas y judíos de ellas y a cada uno de ellos y a todo lo suyo en mi guarda y seguro y so amparo y defendimiento real⁸⁸³.

[1480] Que ninguna persona de qualquiere ley, stado o condicion sia, no sia osada por si ni por interposita persona, ocultamente o publica, fazer ni inferir mal, danyo, vexacion o injuria ninguna en personas o bienes de la aljama de judios de la dicha ciudat o singulares algunos de aquella⁸⁸⁴.

[12 de agosto de 1490] Son míos, están bajo mi amparo y protección cada uno de ellos, sus personas y bienes, y les aseguro de todas y cualesquier personas, porque de derecho canónico y según las leyes de estos nuestros reinos, los judíos son tolerados y sufridos, y nos los mandamos tolerar y sufrir y que vivan en nuestros reinos como súbditos y vasallos⁸⁸⁵.

Misivas que, a juicio de SUÁREZ BILBAO, «contienen una clara amenaza subliminal, puesto que una propiedad tan directa como la que con ella[s] se expresa resultaba susceptible de ser transferida o limitada». De ahí que debamos interpretarlas «no como deseo de protección a los judíos, sino como defensa de la prerrogativa real»⁸⁸⁶.

Así y todo, la imagen del proteccionismo real triunfó y se propagó en medios no sólo cristianos, sino también judíos, como pone de manifiesto la célebre carta que los judíos castellanos escriben a la comunidad de Roma, en la que expresan lo honrados que se sienten de servir a unos soberanos tan justos y caritativos, allá por el muy avanzado año de 1487.

Defiende SUÁREZ FERNÁNDEZ que los Reyes Católicos «nunca (...) se dejaron arrastrar por el antisemitismo, ni siquiera en el momento de haber decidido la supresión del judaísmo»⁸⁸⁷. En su opinión, no se explica de otro modo que, 1) antes de la expulsión hubiera conversos y judíos en su entorno, como Hernando de Talavera, confesor de la reina, o el cronista Hernando del Pulgar, o los judíos de la Corte Isaac

⁸⁸² Extracto de carta emitida en Sevilla y firmada por la reina Isabel.

⁸⁸³ Misiva del rey Fernando a la aljama de Segovia. Tomada de SUÁREZ BILBAO, F., *El fuero judiego en la España cristiana...*, op. cit., p. 31.

⁸⁸⁴ Consigna del rey Fernando a las autoridades zaragozanas, revocando un decreto dado por el prior de la Seo metropolitana de la ciudad, en el que ordena el inmediato dismantelamiento de la judería de Barrio Nuevo y el confinamiento de sus habitantes en la judería murada. ACA, Cancillería, reg. 3562, fols. 90v-91.

⁸⁸⁵ Misiva de la reina Isabel al Concejo de Bilbao. AGS Sello, fol. 253. Tomado de SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Los Reyes Católicos, la expansión de la fe*, Rialp, Madrid 1990, pp. 75 y 76.

⁸⁸⁶ «Las otras expulsiones de judíos: el caso de Sepúlveda», op. cit., pp. 200, 220-221, n.p.p. 3.

⁸⁸⁷ *Judíos españoles en la Edad Media*, op. cit., p. 253.

Abraavanel y Abraham Senior; 2) que el edicto de expulsión permitiera el retorno de los expulsados, bajo la condición, eso sí, de que adoptaran el catolicismo; y 3) que después de la expulsión y durante su reinado los conversos no fueran inhabilitados para cargos importantes.

Según esta hipótesis, fue la presión eclesiástica contra los conversos la que hizo crecer en los soberanos la idea de adoptar una solución definitiva en orden a separarlos de los judíos, necesaria, por lo tanto, por el elevado riesgo de contaminación. En una misiva que los soberanos despachan al concejo de Cáceres, abrazan el más puro rupturismo al declarar que la presencia de judíos en sus dominios sólo servía para «confusión y daño de nuestra santa fe»⁸⁸⁸. De este modo los hebreos, momentáneamente aliviados de la presión hostil del pueblo que se había dirigido contra los conversos -en Andalucía, a finales del reinado de Enrique IV, se producen escenas de violencia contra los cristianos nuevos⁸⁸⁹-, vuelven a colocarse en el punto de mira.

Para MOTIS DOLADER⁸⁹⁰ «no son términos antitéticos la estabilidad y protección real por un lado y la fulminante expulsión por otra [sic], pues responde uno y otro al signo de los tiempos que imponen esta “solución final” a *fortiori* y no a *priori*». Todo parece indicar que Isabel y Fernando, a punto de concluir la ardua tarea de la Reconquista, ni podían ni querían evadir los retos que planteaba, desde el punto de vista de la gestión de la diversidad cultural, la convivencia de judíos y conversos en el Imperio nacido de la fusión de sus respectivas Coronas. La solución aparentemente más eficaz pasaba por impedir todo contacto entre ellos, y eso sólo podía realizarse

⁸⁸⁸ VALDEÓN BARUQUE, J., *Judíos y conversos en la Castilla medieval*, Ámbito, Valladolid 2000, p. 119.

⁸⁸⁹ Nos referimos en particular a los acontecimientos acaecidos en Córdoba durante la Cuaresma de 1473. Con motivo de una procesión en honor de la Virgen María, promovida por la Hermandad (cofradía) de la Caridad -a la que luego nos referiremos, cuando tratemos de los estatutos de «limpieza de sangre»-, la turba enfurecida atacó a los conversos de la ciudad, acusados de haber arrojado orina al paso de la Virgen desde la casa de uno de ellos. Como resultado, «muchos murieron o recibieron heridas, vieron saqueados o robados sus bienes, o se tuvieron que escapar a otras ciudades o villas, donde recibieron más protección» (EDWARDS, J., «“Raza” y religión en la España de los siglos XV y XVI: una revisión de los estatutos de “limpieza de sangre”». *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval*, 7 [1988-1989], p. 246). Más sobre el episodio en AMRÁN COHEN, R., «Violencias acometidas contra conversos según el *Memorial de diversas hazañas de Diego de Valera*», en Id. (coord.), *Violence et identité religieuse dans l’Espagne du XVe au XVIIe siècles*, op. cit., pp. 288-306.

⁸⁹⁰ «La expulsión de los judíos aragoneses», op. cit., p. 82.

recluyendo a los judíos en las juderías, segregándolos físicamente y, finalmente, por medio de la expulsión⁸⁹¹.

Lo que pretendían no era la eliminación de los judíos, sino su integración y la erradicación del judaísmo. Confiaban en que muchos judíos, enfrentados a una elección tan dolorosa, se convertirían y permanecerían en España. Si hubieran sido antisemitas no habrían hecho estos cálculos⁸⁹².

En realidad, los soberanos españoles se limitaron a practicar una política coherente con la búsqueda de un poder fuerte que estableciera la unidad y el orden social. Se estaban preparando los cimientos del Estado moderno y era opinión dominante en la cristiandad que éste sólo se vería favorecido con una mayor uniformidad de los súbditos. En este contexto, todas las presiones se dirigieron a lograr la asimilación (que no la integración, como expresaba en la anterior cita PÉREZ) de la minoría judía, a la que se atribuían desórdenes de los que la mayoría de las veces no era responsable.

3.- Pues bien, la publicación de la Real Cédula de expulsión cogió por sorpresa a los judíos, habida cuenta el proteccionismo tradicional de los reyes y, más aún, considerando la radicalidad de sus términos, que entrañaban la amputación de un importante segmento de la sociedad y marcaban un nuevo hito en la historia del judaísmo hispánico: su supresión irrevocable. Pero, a decir verdad, ¿era realmente la primera vez que en España se tomaba una decisión de esta índole?

Existe un precedente lejano en la Monarquía visigoda. Sisebuto (?-621) ordenó en 613 el bautismo obligatorio de todos los judíos que no abandonaran el reino⁸⁹³, al parecer, sin la abierta aprobación de la Iglesia católica⁸⁹⁴, que no obstante admitió los hechos consumados⁸⁹⁵. La cifra de los que entonces salieron se ha calculado en muchos miles y la de los bautizados en 90.000, pero serían probablemente muchos menos. La política de conversiones forzadas sin el apoyo del clero trajo consigo un nuevo “problema”: el colectivo converso, pues nadie se hacía demasiadas ilusiones sobre la

⁸⁹¹ Sobre las claves evolutivas que conducen a la expulsión en el reinado de Fernando II, MOTIS DOLADER, M. A., «Los judíos zaragozanos en la época de Fernando II de Aragón», en *Minorités et marginaux en France méridionale et dans la Péninsule Ibérique...*, op. cit., pp. 385-412.

⁸⁹² PÉREZ, J., *Breve historia de la Inquisición en España*, op. cit., p. 28.

⁸⁹³ El catolicismo había sido proclamado religión oficial en el III concilio de Toledo (589). Previamente, bajo el reinado de Atanagildo (551-567), la capital del reino fue trasladada a Toledo.

⁸⁹⁴ De lo que da prueba el hecho de que sus disposiciones no se canalizaran a través de un concilio nacional, como sí hicieron sus sucesores.

⁸⁹⁵ En realidad, lo que los eclesiásticos discutían era el procedimiento de conversión, si la fuerza o la persuasión; no se cuestionaban medidas de otra índole.

sinceridad de aquellas conversiones, que, para mayor seguridad, serían reprobadas en el IV Concilio de Toledo (633), bajo el reinado de Sisenando⁸⁹⁶.

Desde las conversiones forzadas de Sisebuto, la Corona y la Iglesia colaboraron estrechamente para desarraigar el judaísmo, aunque por motivos distintos. Si los monarcas ponían todo su empeño en el afán de unidad de sus dominios -los judíos constituían la más importante minoría religiosa que escapaba al esfuerzo regio de unificación-, lo que más preocupaba a los eclesiásticos era el proselitismo judío y las judaizaciones consiguientes, argumento que no dejaría de repetirse hasta 1492. Para PARKES, las leyes contrarias a los judíos fueron inspiradas por el clero⁸⁹⁷. Prueba de ello es que los reyes que alcanzaron o se consolidaron en el trono con el apoyo de la Iglesia reactivaron las medidas antijudías caídas en desuso o promulgaron otras nuevas. Fue el caso de Chintila, Recesvinto, Ervigio y Sisenando. Este último resucitó en el IV Concilio de Toledo la norma que no permitía el trato entre judíos y conversos. Ervigio y Egica, padre e hijo, ambos foribundos antijudíos, concedieron validez civil a las decisiones de la Iglesia por medio de las *leges in confirmatione concilii*⁸⁹⁸. El primero sancionó la posesión de libros judaicos, señaladamente el Talmud. El segundo, pretextando un supuesto complot de los hispanojudíos con aliados del otro lado del Estrecho para hacer la guerra a los godos, les impuso en el XVII Concilio de Toledo (694) la dispersión «irrevocable»:

Que según el mandato del piadosísimo y religiosísimo príncipe nuestro (...), privados [los judíos] de todos sus bienes y confiscadas todas sus cosas, aún la más mínima, tanto las mismas personas de los traidores, como sus esposas y los demás de su descendencia, arrancados de sus propios lugares, serán dispersados por todas las partes a través de todas las provincias de España, sometidos a perpetua servidumbre, entregándolas al servicio de aquellos a los que el rey ordenare, y no podrán bajo ningún pretexto recuperar de ningún modo su estado de hombres libres, mientras permanezcan en la obstinación de su infidelidad, los que fueron completamente inflamados con la mancha de sus abundantes crímenes⁸⁹⁹.

⁸⁹⁶ El IV concilio toledano, presidido por San Isidoro, determinó que el rey y el gobierno estuvieran en adelante sometidos a la autoridad eclesiástica.

⁸⁹⁷ *The Jew in the Medieval Community: a study of his political and economic situation*, 2.^a ed., Sepher-Hermon Press, New York 1976, p. 199.

⁸⁹⁸ Cfr. GARCÍA IGLESIAS, L., «Motivaciones de la política antijudía del reino visigodo en el s. VII», en *Memorias de historia antigua*, t. I. *Actas del coloquio Estructuras sociales durante la antigüedad* (1977), Universidad de Oviedo, Instituto de Historia Antigua, Gijón 1977, pp. 261 y ss. «La facultad que los reyes se arrogan, en la práctica, de convocar sus concilios y su intervención en el nombramiento de los obispos y en otros aspectos de la vida de la Iglesia, es la contrapartida que se atribuye el poder secular y que determina un proceso de relativa nacionalización de la Iglesia» (SÁNCHEZ SALOR, E., *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1976, pp. 50-51).

⁸⁹⁹ Tomado de RODRÍGUEZ-MOÑINO SORIANO, R., *Breve Historia de la Religión en España*, Castalia, Madrid 2002, pp. 145-146.

Aun reconociendo la dureza de tales medidas, los judíos lograron sobrevivir gracias a la escasa cohesión política de los visigodos, enredados en luchar internas y revueltas centrífugas⁹⁰⁰.

Volviendo al reinado de Isabel y Fernando, hemos de subrayar que los primeros ensayos de expulsión habían comenzado una década antes de la publicación del Edicto de 1492. Los primeros inquisidores no se contentaron con perseguir a los judaizantes. No albergaban ninguna duda sobre el peligro que para la cristiandad entrañaba la convivencia entre judíos y conversos. Exigieron, pues, y obtuvieron, en 1483, la expulsión de los hebreos en todo el territorio de la archidiócesis de Sevilla y el obispado de Córdoba. Poco después la orden se extendió a los obispados de Cádiz y Jaén, pero su ejecución se retrasó y hasta 1491 recibieron autorización real para permanecer en aquellas ciudades. Que las primeras expulsiones tuvieran lugar precisamente en Andalucía pudo venir motivado porque allí la actividad inquisitorial fue mayor, como decimos, pero también por el miedo a que los judíos se aliaran con los musulmanes en la guerra de Granada⁹⁰¹. Como vimos en el capítulo que dedicaremos a las causas de desafección, muchos en España aún creían que en 711, año de la «pérdida de España», sus antepasados habían contribuido a la invasión.

Se dieron algunos otros casos aislados en la localidad vizcaína de Valmaseda (en euskera Balmaseda, 1487) y en Aragón, donde, en mayo de 1486, Fernando -alentado por Torquemada, inquisidor general- ordenó la dispersión de las juderías de Zaragoza, Santa María de Albarracín y Teruel⁹⁰². Aunque el rey no ratificó la medida y autorizó una dilación que en la práctica hizo que la dispersión nunca llegara a ejecutarse⁹⁰³, es

⁹⁰⁰ Para un análisis del período comprendido entre el Imperio romano y la caída de los visigodos vid. GONZÁLEZ SALINERO, R., «Un antecedente: la persecución contra los judíos en el Reino Visigodo», op. cit., pp. 57-89; ROMANO VENTURA, D., «Judíos hispánicos en los siglos IV-IX», en *De la Antigüedad al Medioevo, siglos IV-VIII: III Congreso de Estudios Medievales (Léon 23-27.9 1991)*, Fundación Sánchez-Albornoz, 1993, pp. 251-280; y GARCÍA IGLESIAS, L., *Los judíos en la España antigua*, op. cit.

⁹⁰¹ KAMEN, H., *La Inquisición española: una revisión histórica*, op. cit., p. 25.

⁹⁰² Puede consultarse el Edicto en BAER, Y. F., *Die Juden...*, t. I., op. cit., doc. 563.

⁹⁰³ Refiriéndose al Edicto aragonés, J. EDWARDS sostiene que éste, «like that in Andalusia three years earlier, was only temporary effective, as Jews were still in Aragon when the “final” expulsion orders were issued in both Castile and Aragon on 31 March 1492» (*The Spain of the Catholic Monarchs, 1474-1520*, Blackwell Publishing, Oxford [etc.] 2000, p. 100). Otros autores observan diferencias entre los efectos del edicto andaluz y el aragonés. Para MOTIS DOLADER, en Aragón se produce «de forma similar a la andaluza, una expulsión parcial», con la diferencia de que la aragonesa «tuvo el carácter de non nata» («La expulsión de los judíos aragoneses», op. cit., p. 108). PERE BONNÍN argumenta que «fue rescindida atendiendo a la protesta de judíos, cristianos nuevos y autoridades, así como a la necesidad de obtener el apoyo de las ciudades para la conquista de Granada» (*Sangre Judía II: la brillante estela de los españoles expulsados*, Flor del Viento, Barcelona 2010, pp. 86-87).

evidente que la decisión de la expulsión plena se estaba proyectando con pasos firmes⁹⁰⁴.

Múltiples factores coadyuvaban a que los reinos hispánicos se sumaran, si bien tardíamente, a la lista de los que ya habían extirpado el judaísmo de sus dominios. Algo que por otra parte no resulta infrecuente, por cuanto procesos como éste, de tan vasta etiología, difícilmente se tipifican en una causa monolítica. La historiografía ha propuesto varias: la presión ejercida por las fuerzas sociales; factores políticos, en la búsqueda de una unidad sustentada en la consolidación monárquica, la maduración del Estado moderno y la culminación de la empresa de la Reconquista; religiosos, instigados por el recién fundado Santo Oficio; y económicos, en consonancia con la posición financiera y comercial de las arcas regias y de las propias aljamas.

Aunque los autores mantienen discrepancias en sus valoraciones de cada una, cabe extraer un denominador común: todos coinciden en resaltar que a finales del s. XV la identificación entre reino (región) y religión era considerada como signo de progreso. En una época en que la modernidad viene de la mano de la *uniformidad*, la diversidad pluriétnica tenía, lógicamente, los días contados.

En efecto, ya en la década de 1960, SUÁREZ FERNÁNDEZ enunció que la Inquisición, la supresión del judaísmo y la prohibición del islam son facetas distintas de una misma empresa regeneradora⁹⁰⁵, a cuya construcción los judíos habían contribuido y de la que fueron sus primeras víctimas, escarmentados de la debilidad congénita de las instituciones del aparato de poder, tan poco indulgentes para ellos.

Pero los Reyes Católicos siguen siendo “medievales” en sus planteamientos. Es un error situar el origen del proceso de maduración del Estado moderno en el último tercio del s. XV. Desde el s. XIII los delitos y atentados contra la fe se inscriben prioritariamente en los códigos de naturaleza penal, pudiendo acarrear la pena capital. No obstante, si antes del s. XV el trono se mostró tolerante hacia las confesiones minoritarias, o, mejor, si no decretó la unidad religiosa, se debió a la inmadurez de la

⁹⁰⁴ El tema y sus implicaciones en la Corona de Aragón ha sido ampliamente estudiado, entre otros, por MOTIS DOLADER, M. A., *La expulsión de los judíos del reino de Aragón*, 2 vols., Diputación General de Aragón, Zaragoza 1990; LEROY, B., *L'expulsion des juifs d'Espagne*, Berg International, Paris 1990; y CONDE Y DELGADO MOLINA, R., *La expulsión de los judíos de la Corona de Aragón. Documentos para su estudio*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1991.

⁹⁰⁵ «Estudio previo», en *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, op. cit., pp. 47 y ss.; y «Fundamentos del régimen unitario de los Reyes Católicos». *Cuadernos hispanoamericanos*, 238/240 (1969), pp. 176-196.

plataforma política sobre la que se asentaba, sin la suficiente firmeza como para escindir de sí mismo una importante colectividad sin peligro de lesionarse⁹⁰⁶.

Donde realmente innovaron los Reyes Católicos fue en el hecho de superar un concepto de monarquía en que el soberano ostenta la *potestas* transmitida por su predecesor, pudiendo presidir comunidades religiosas ajenas a sus súbditos connaturales, previo pago de una tasa impositiva, a modo de sinalagma. La nueva “monarquía autoritaria” producirá un proceso de identificación asimilativa entre el rey, el reino, el territorio y la comunidad, siendo el aglutinógeno último la religión. La consecuencia de esta doctrina propia de la modernidad fue que al confiarse la gestión de lo religioso al Estado, como protector de la Iglesia y defensor de la fe, y al estar el poder estatal circunscrito a un territorio, las confesiones religiosas quedaron circunscritas igualmente en razón de los límites territoriales del Estado. El resto es una historia de sobras conocida. Los soberanos se reconocen ellos mismos el derecho a imponer a sus súbditos la confesión considerada según su conciencia como verdadera. Lo más que se concede es el *ius emigrationis*, el derecho a emigrar a otro lugar, o, menos eufemísticamente, el destierro. Visto con detalle se aprecia el contraste entre la unidad religiosa medieval y la moderna: mientras la primera fue un hecho la segunda fue una imposición.

4.- El principio según el cual la comunidad política entraña la unidad de fe, fue expresada por Lutero con la fórmula *cuius regio, eius religio* en su célebre *An den christlichen Adel deutscher Nation* (Melchior Lotter, Wittenberg 1520). El proceso que siguió después llevó a los europeos a la creencia de que fuera de aquel monismo ideológico-religioso sería imposible lograr el sometimiento de todos los súbditos a una misma norma objetiva de moral, de cuanto se vino a colegir que la convivencia entre religiones diferentes representaba una amenaza real para la salvaguarda del orden público y la paz social. La misma sospecha que subyace al fallido proceso de emancipación política del s. XVIII: ofrecerá a los judíos una integración que presumirá de generosa, pero a cambio de perder su identidad. Por eso llegaría a darse el caso, en apariencia paradójico, de que tan sólo en el Patrimonio de San Pedro, los dominios del papa, no se produjera nunca su expulsión. Bien mirado, el Patrimonio, por su especial naturaleza, carecía de los caracteres propios de una monarquía.

⁹⁰⁶ «Fundamentos del régimen unitario de los Reyes Católicos», op. cit., pp. 186 y ss.

En este orden de ideas, no se nos oculta que con la desaparición del judaísmo en 1492 se disuelven las aljamas. Dentro de aquellos límites los judíos organizan su vida conforme a las normas de su religión y costumbres. Por ello mismo, en los años finales de la Edad Media, no podía menos de plantearse un problema de inmensa trascendencia: la compatible existencia de comunidades autónomas y separadas con las exigencias de un Estado moderno. De la afirmación del derecho de cada uno a ser diferente se pasa pronto a exigir una diferencia de derechos, es decir, la constitución de comunidades separadas.

Añadido a lo anterior, tampoco ignoraban los monarcas que, desde mediados del s. XIV, las comunidades judías se habían convertido en motivo de conflictos sociales explotados políticamente y que, en momentos agudos de tensión, ocasionaban violencias, saqueos y asesinatos. Con las conversiones de 1391-1415 no había mejorado la situación, sino todo lo contrario. A la hostilidad popular contra los judíos vino entonces a sumarse el también popular recelo contra los cristianos nuevos acusados de judaizar. La España de los Reyes Católicos resolvió el problema por la vía rápida.

No pensamos, sin embargo, que la codicia de una Corona apremiada por las necesidades financieras y deseosa de apropiarse de la fortuna de los judíos, pueda citarse entre los motivos que empujaron a decidir su destierro. A decir verdad, su expatriación no reportaba más beneficios económicos a las arcas reales que la continuidad de su presencia en los reinos hispánicos, por la paralización momentánea en los negocios, la disminución de las ganancias para el Estado, etc. No se entiende que a cambio de obtener un provecho inmediato, los reyes se privasen de unos contribuyentes tan dóciles. Más aún, pues si el objetivo hubiese sido el apropiarse de sus bienes, el Decreto de expulsión no hubiera ofrecido la conversión como alternativa, ni hubiera tolerado a los judíos el traspaso de sus pertenencias y que se llevaran consigo su valor en letras de cambio.

En segundo lugar, porque a fin de cuentas la Corona no aprovechó la oportunidad para despojarlos, como muestra una carta remitida por el rey Fernando al gobernador de Aragón, el 11 de junio de 1492:

Tenemos admiracion que penseys que queremos tomar para Nos los bienes de los judios, porque es cosa muy apartada de nuestra voluntat [...] bien queremos que nuestra corte cobre, como es razon, todo lo que de justicia le pertenciere en los dichos bienes, assi por las deudas que nos deven los dichos judios como por razon de la pecha y otras rentas reales que tenemos sobre esa

aljama; pero, pagado lo que a Nos pertenece y lo que se deve a los acreedores, lo que quedare se deve restituir a los judios a cada uno lo suyo que fagan dello a su voluntat⁹⁰⁷.

En tercer lugar, la importancia de los hebreos en la vida económica y su papel como motor del capitalismo incipiente había caído en declive. No pasamos por alto que el gran papel hacendístico de los judíos es uno de los mitos de la historiografía, exagerado por AMÉRICO CASTRO, SÁNCHEZ ALBORNOZ, BAER, etc.

En vista de la documentación consultada sobre fiscalidad y actividades hacendísticas y comerciales, la conclusión no puede ser otra que ésta: desde Enrique II los judíos no constituyen una fuente de riqueza relevante, ni como banqueros, ni como contadores, ni como tesoreros, ni como mercaderes tanto a nivel nacional como internacional. Ciertamente es que en Castilla seguían interviniendo como arrendadores de las rentas reales; pero, como ha demostrado LADERO QUESADA, entre 1439-1467 sólo tomaron el 0,3 por ciento del total y sólo vemos a 72 arrendadores mayores judíos en este período.

Asimismo se percibe un decaimiento -cuando no colapso económico- en las haciendas aljamales cada vez más endeudadas, precisadas de reducciones en sus pechas, a causa de la deuda pública que emiten. Valga como muestra un dato comparativo: la sola venta de los habitantes de Málaga, reducidos en 1487 al estado de esclavitud, sumó alrededor de 56 millones de maravedíes, 6 millones más que toda la aportación judía a las arcas de la Corona de Castilla en la década previa a su expulsión.

En conclusión, la situación lacerante de las aljamas (realmente grave en las aragonesas), y no la codicia, fue lo que impulsó a Fernando de Aragón a tomar la decisión de extirpar el judaísmo de sus tierras, «ya que caso de proseguir la inflación del déficit, no sólo no hubieran podido satisfacer las deudas de sus acreedores, y por ende abonar las pechas y exacciones monárquicas, sino que hubieran precisado de un drenaje de las arcas hacendísticas»⁹⁰⁸.

⁹⁰⁷ ACA, Cancillería, reg. sin catalogar, fol. 153.

⁹⁰⁸ «Dicho en pocas palabras: la situación financiera de las aljamas aragonesas era tal, que probablemente, en el cambio de centuria no sólo su déficit les hubiese impedido satisfacer los impuestos a la Corona, sino que ésta hubiera tenido que apoyarlas económicamente, pasando de constituir una fuente de ingresos a un motivo de gasto y desviación de recursos del Estado, léase patrimonio regio» (MOTIS DOLADER, E., «La expulsión de los judíos aragoneses», op. cit., pp. 111-112).

Y en cuarto lugar, porque los reyes esperaban y deseaban que los judíos eligieran la conversión. Clara muestra de ello fue su insistencia en que Abraham Senior se bautizara, cosa que él -y su familia- no dudó en hacer. Empero, MAURICE KRIEGLER considera que la conversión no fue nunca una opción real, dado que el miedo a la Inquisición era enorme⁹⁰⁹. Seguramente hay parte de verdad en ello, habida cuenta de que, en un principio, no hubo conversiones masivas y que la mayoría optó por el exilio. Se produjo una exaltación del judaísmo y la comunidad judía se unió en medio de cierto mesianismo para afrontar la situación adversa. Vemos aquí reflejada, en cierto modo, la tesis de NETANYAHU, para quien la Inquisición habría interrumpido el proceso de plena integración y habría empujado al judaísmo a hombres y mujeres que estaban a punto de abandonarlo. Podemos estar de acuerdo en que tanto la Inquisición como los estatutos de limpieza de sangre contribuyeron a impedir, o por lo menos, frenar la asimilación religiosa y social de ciertas categorías de cristianos nuevos, pero no hacemos nuestras sus conclusiones, en el sentido de que se habría creado un falso problema religioso -el de los marranos y judaizantes- para eliminar una minoría étnica. El criptojudasismo es un fenómeno bien documentado.

Así y todo, los que decidieron quedarse fueron en su mayor parte judíos de posición social alta, los poquísimos que aún quedaban. El resto, bien por una mayor firmeza en la fe o porque tenía menos que perder, eligió la opción más arriesgada.

Queda pues, fuera de toda discusión que en el momento de la expulsión los judíos no formaban -tampoco los nuevos cristianos- una poderosa clase media, ni tan siquiera una clase social homogénea, que representara una amenaza a los intereses de la nobleza. Al lado de unos pocos mercaderes, corredores, traperos y joyeros malvive una gran masa de infortunados compuesta de modestos vendedores ambulantes, zapateros de viejo, buhoneros, y pequeños prestamistas que se ven en la necesidad de cargar con el sector marginal del mercado crediticio a través de partidas menudas, trabajando con empréstitos de consumo, dirigidos a personas de muy escasos recursos económicos. Refutamos, en consecuencia, la tesis de KAMEN de que «la expulsión de los judíos representó la victoria de la nobleza feudal sobre la clase más identificada con el

⁹⁰⁹ KRIEGLER, M., «El edicto de expulsión: motivos, fines, contexto», en A. ALCALÁ (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos...*, op. cit., pp. 134-149.

capitalismo comercial»⁹¹⁰, aparte de que no se debe calificar de «feudal» a la aristocracia castellana, sino en todo caso de «señorial»⁹¹¹, porque, como acabamos de ver, en España, desde el s. XV, no es posible la identificación clase media (burguesía) = judíos, aunque muchos conversos prominentes soporten sin demasiada dificultad el calificativo de burgueses. Recientemente KAMEN ha rectificado su línea de pensamiento:

Es incuestionable que el destino de los judíos no estaba directamente ligado con la evolución de la clase media de España, de modo que un agregio historiador de la burguesía española puede correctamente discutirla sin mencionar el destino de los conversos⁹¹².

MOTIS DOLADER nos sugiere otro argumento para no apostar por esta tesis: por mucho que la aristocracia encontrara motivos para odiarles, fuesen del orden que fuesen, incluso los basados en el prejuicio en sí o en un racismo pendular o coyuntural, resultaba una de las menos beneficiadas por la expulsión⁹¹³, razón de más para no instigarla.

Por otra parte, autores como AMÉRICO CASTRO⁹¹⁴ y SÁNCHEZ ALBORNOZ⁹¹⁵, justificándose en las altas cotas de hostilidad popular, han señalado al pueblo llano, con la carga propagandística y justificativa que comporta, como el principal agente instigador de la expulsión en la conciencia de los soberanos, sobre todo de Fernando, mediante el revestimiento de un “estado de opinión” frente al que la Monarquía tenía la batalla perdida de antemano. Para SÁNCHEZ ALBORNOZ, la causa cardinal de la «saña antihebraica de las masas» fue «la explotación usuraria, comercial y fiscal del pueblo por los prestamistas, revendedores y publicanos hebreos, el escándalo de sus riquezas y de su lujo y los trallazos de su soberbia»⁹¹⁶. Maldición que heredaron los conversos, al decir de DOMÍNGUEZ ORTIZ:

Andrés Bernáldez, cura de Los Palacios, (...) también declamaba contra aquellos conversos, malos cristiano, contra su *emпинación* (soberbia), sus éxitos sociales, su «gran riqueza e vanagloria, de muchos sabios e doctos, obispos, canónigos, contadores, secretarios de reyes e de

⁹¹⁰ KAMEN, H., *La Inquisición española*, Alianza, Madrid 1973, p. 73. Sobre la incidencia de la judería europea medieval en la creación de una atmósfera favorable a la actividad capitalista, vid. SOMBART, W., *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Dunker & Humblot, Leipzig 1911.

⁹¹¹ SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Judíos españoles en la Edad Media*, op. cit., p. 259, n.p.p. 3.

⁹¹² «La expulsión de los judíos y la decadencia de España», en A. ALCALÁ (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos...*, op. cit., p. 423. La cita es a MOLAS RIBALTA, P., *La burguesía mercantil en la España del Antiguo Régimen*, Cátedra, Madrid 1985, p. 38.

⁹¹³ «La expulsión de los judíos aragoneses», op. cit., p. 96.

⁹¹⁴ *La realidad histórica de España*, Porrúa, México 1965, pp. 53 y ss.

⁹¹⁵ *España: un enigma histórico*, vol. II, op. cit., pp. 243 y ss.

⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 246.

grandes señores», y llevado de un odio monstruoso, expresaba el deseo de que «pues que la leña esta encendida que arda fasta el cabo»⁹¹⁷.

Sin embargo, ha que decir de las tres versiones que se conservan del Edicto de expulsión, sólo una de ellas se refiere al tema de la usura, como veremos más adelante.

No es del todo descabellado suponer que manifestaciones de antijudaísmo popular incidieran de forma más o menos directa en la decisión de expulsión, lo que no quiere decir que esto nos lleve a banalizar el papel de los reyes en su adopción. En otras palabras, podemos, a modo de hipótesis, presentar a la propaganda antijudía, si no como el único agente patógeno, sí al menos como uno más de los que concurrieron. No obstante, se hace difícil determinar hasta qué punto la Corona pudo actuar sobre el estado de opinión pública inspirándolo, traduciéndolo a la praxis o *a posteriori* rigiéndose por una política de hechos consumados a remolque de la opinión de sus súbditos, cuestión todavía no pacífica y harto difícil, si no imposible, de demostrar. Lo que no parece discutible es que el destierro de la minoría judaica requería un mínimo de consenso y que, de cualquier forma, los reyes no podían enfrentarse a la opinión unánime de los gobernados en punto tan trascendental.

Un caso paradigmático de escándalo público nacido a la sombra de la leyenda negra de los judaizantes y que, a la vez, la alimentó, fue el suceso del martirio del Santo Niño de La Guardia, cuyo desenlace tuvo lugar apenas cuatro meses antes de la publicación del Edicto de expulsión. Todo comenzó con la acusación contra el converso Benito García de haber robado un número indeterminado de hostias consagradas con la intención de usarlas para fines espurios. En la tortura a que fue sometido confesó que, tres años antes, él y otros judíos y conversos de La Guardia (Toledo) habían sometido a crucifixión ritual a un niño cristiano y robado diversas hostias con las que posteriormente prepararon un brebaje con el que pretendían envenenar a sus vecinos cristianos. Benito fue trasladado a la cárcel de la Inquisición de Segovia, donde se hallaba preso un zapatero judío, Yucé Franco. Hay que recordar que la Inquisición no tenía jurisdicción sobre los judíos. Entonces, ¿qué hacía un judío en la cárcel de la Inquisición segoviana? Es uno de los muchos enigmas del caso⁹¹⁸. La cuestión es que Franco confiesa bajo tormento haber participado, en La Guardia quince años antes, en

⁹¹⁷ España. *Tres milenios de historia*, op. cit., p. 146.

⁹¹⁸ Otro enigma del caso está en la razón -desconocida aún hoy por los investigadores- por la cual los presos fueron trasladados a Ávila en lugar de a Toledo, que era el distrito al que La Guardia pertenecía.

un crimen ritual de características similares al que contó Benito García. Tuvo lugar entonces un proceso en Segovia y el 19 de noviembre de 1491 se dictó la pena capital. Fueron quemados vivos el principal “promotor”, Yucé Franco, y sus supuestos cómplices (tres conversos y un judío más), a pesar de que las confesiones, obtenidas bajo tormento, fueron contradictorias entre sí y de que en La Guardia no se había denunciado la pérdida de niño alguno.

¿Estado de opinión o juicio público “preparado” por los inquisidores con miras a provocar un recrudecimiento de la presión contra los judíos? Ciertamente no podemos descartar que el estado de la opinión pública activase los mecanismos sociales de autoprotección, en coherencia con el temor generalizado durante la Edad Media a padecer algún tipo de envenenamiento. Pero ello no parece por sí sólo suficiente para desvincular el proceso del Santo Niño de La Guardia del Edicto de expulsión. Para MONSALVO ANTÓN, «era necesario algún hecho evidente, alguna acusación espectacular o una culpabilidad demostrada de los judíos para que pudiese justificarse la decisión»⁹¹⁹. También RICHARD KONETZKE, para quien el crimen de La Guardia «pudo ser probado judicialmente» y que los asesinatos rituales constituyeron «la causa decisiva de que se llevara a cabo la expulsión de los judíos»⁹²⁰. Por el contrario, NETANYAHU arguye que es «totalmente imposible que ningún judío se asociara en un conjuro mágico forjado con una hostia y el corazón de un niño cristiano. Pues ningún judío atribuye poder alguno a una hostia, consagrada o no, y ningún judío la usaría para un conjuro de este tipo, con o sin corazones de niños cristianos»⁹²¹. A nuestro juicio, por el contrario, parece evidente que los que montaron aquel tinglado fracasaron. Las deficiencias del proceso no escaparon con toda seguridad a la percepción de los contemporáneos, que evitaron hacer referencia a aquel tosco montaje: hechos no probados, falta de jurisdicción por parte de la Inquisición para conocer del asunto, nunca se llegó a conocer la identidad del famoso niño. Los reyes tampoco cayeron en la provocación; ni en el Edicto de expulsión ni en los varios centenares de documentos relacionados con el mismo, tanto castellanos como aragoneses, encontramos la menor referencia a los hechos.

⁹¹⁹ *Teoría y evolución de un conflicto social...*, op. cit., p. 335.

⁹²⁰ *El imperio español*, op. cit., p. 82.

⁹²¹ *Los orígenes de la Inquisición*, Crítica, Barcelona 1999, p. 986 y ss.

De otra parte, BEINART, KRIEGLER y BEN AMI plantean considerar la expulsión de 1492 a través del prisma de la Inquisición, priorizando las razones de cariz religioso. Según su planteamiento, con el paso del tiempo se formó una conciencia de que la solución definitiva del problema judío requería la prohibición de la práctica religiosa que, por ser herética respecto al Antiguo Testamento y favorecer al mismo tiempo la herejía judaizante -doble herejía por tanto-, causaba un daño irreparable a la sociedad cristiana. Los primeros inquisidores contaban por millares los conversos que retornaban a las prácticas judías formándose en el talmudismo. Advertían a los reyes que no se les podía pedir que extirparan de la sociedad el cáncer de la herejía mientras se mantuviesen, amparados por la ley, sus focos de origen. Para que su trabajo resultara eficaz primero había que suprimir el judaísmo.

Bien entendido en su contexto histórico, desde la subida al trono de Isabel y Fernando el máximo religioso, declinado como “razón de Estado”, había impuesto dos constantes básicas: 1) observancia de la ortodoxia en las prácticas y creencias de los cristianos viejos y los nuevos; y 2) ejecución de una empresa proselitista para concatenar la pluralidad de credos con el fundente del cristianismo, englobador y superador de los restantes. El bautismo -previa intensificación de las predicaciones- tendería un puente a la futura fusión.

Pero a muchos en Europa les extrañaba la singularidad de aquellos reinos peninsulares, donde los judíos continuaban disfrutando de una existencia legal; mientras que los sentimientos populares eran, sin embargo, tan adversos como en todas partes. Consciente de ello, el nuncio Nicolás Franco transmitió a los reyes en Sevilla (1478-1479) las preocupaciones del papa Sixto IV por lo que consideraba una situación excepcional, siendo no obstante que las leyes canónicas y las disposiciones pontificias nunca negaron la legitimidad de la presencia de judíos en la cristiandad. Torquemada hizo suyo el argumento y lo desarrolló: el objetivo debía ser -como siempre había sido- la conversión de los judíos, pero las expectativas no se cumplirían si la práctica del judaísmo continuaba contando con respaldo legal. Por añadidura, la autonomía jurídica de la que gozaban las aljamas incitaba a los conversos a judaizar. En conclusión, la solución del problema converso exigía la proscripción del judaísmo.

En un primer momento, pues, los monarcas, debido a su mentalidad medieval, son renuentes a la expulsión anteponiendo medidas paliativas. Pero el elevado número

de ejecutados en la hoguera los primeros años de actividad inquisitorial terminó dando la razón a los inquisidores⁹²²: la judaización era un mal endémico que había que extirpar de la sociedad.

Torquemada n'aime guère les *conversos*. Ce qu'il veut c'est l'élimination de toute religion étrangère au catholicisme romain. C'est l'Inquisition qui arrache à Ferdinand et à Isabelle la décision finale. Cela ne se fait pas d'un coup. Petit à petit, le dossier est instruit contre la population juive. C'est pas à pas que l'Inquisition fait le siège des Rois Catholiques. Les arguments avancés portent leurs fruits. D'abord, après le succès remportés à Grenade par Isabelle II, il est évident, dit l'Inquisition, que Dieu a pris parti pour l'Espagne. Ensuite, la religion doit constituer la base même et la raison d'être de la politique nationale⁹²³.

No era, empero, la primera vez que en la Península ibérica afloraban polémicas sobre cristianos que judaizan al contacto con elementos judíos. En rigor, aparecen ya en el Concilio de Elvira (la romana Iliberis) entre 303 y 309, primer concilio celebrado en suelo español. Entonces, la principal preocupación de los obispos era el “proselitismo” hebreo, un fenómeno espontáneo favorecido por las fluidas relaciones entre judíos de la diáspora, procedentes en su mayor parte de Palestina, y romanos conversos⁹²⁴, de una parte, y la población autóctona, de otra. Factor que, dicho sea de paso, favoreció la formación de numerosos matrimonios “mixtos”.

Bajo la premisa de que la identidad se construye prohibiendo, la sociedad cristiana emprendió la senda de la exclusión y la marginación. Se creía que separando a los fieles de las dos religiones no sólo se neutralizarían ciertas prácticas judaizantes entre los cristianos, como las que habían degenerado en la práctica de ritos y liturgias semejantes, sino también y ante todo, la influencia social y religiosa de los judíos.

No es de extrañar, por tanto, que de los ochenta y un cánones que componen las actas de Elvira, cuatro reclamen medidas segregacionistas: el 16 rechaza los matrimonios mixtos⁹²⁵; el 49 castiga con la excomunión perpetua a los cristianos que

⁹²² La condena a la pena de hoguera estaba prevista en una ley de las Partidas y ratificada por la legislación posterior.

⁹²³ MALKA, V., *Les juifs sépharades*, op. cit., pp. 16-17.

⁹²⁴ «El judaísmo fue introducido en el territorio [España] por romanos conversos. Su condición era bastante buena, por lo menos en el norte de la península, poco cristianizado. Gozaron de una relativa tolerancia, instaurada por el Imperio [romano], hasta el reinado de Sisebuto y de los dos últimos concilios de Toledo» (MESSADIÉ, G., *Historia del antisemitismo*, op. cit., p. 145).

⁹²⁵ «A los herejes que no quisieren volver a la Iglesia católica no se les dará por mujeres, vírgenes cristianas. El motivo para negar el consorcio con judíos y con herejes es porque no puede haber sociedad entre un fiel y un infiel. Si los padres violasen esta prohibición, se abstendrán de la comunión por cinco años» (*Concilios visigóticos e hispano-romanos*, ed. de J. VIVES, CSIC, Instituto Enrique Flórez, Madrid 1963, pp. 4 y 5).

hicieran bendecir por rabinos los frutos de su heredad⁹²⁶; el 50 prohíbe comer en compañía de judíos⁹²⁷; y el 78 el adulterio con sus mujeres⁹²⁸.

Vista, pues, con una perspectiva histórica, la expulsión simboliza el punto y final de un ciclo iniciado en el s. IV, coincidiendo con la transformación del cristianismo en la religión oficial del Imperio romano (Teodosio, 380). A partir de aquí, la Iglesia, que hasta entonces había pretendido recoger la herencia del judaísmo anterior, desconfiará de su influencia. En suma, el conflicto viene dado por la necesidad estratégica del cristianismo de reforzar en torno a él, como cultura dominante, la cohesión y el control social.

5.- Avanzada la Edad Media, con la aparición de las Cruzadas y de las primeras oleadas de conversiones, la cuestión judía pasará a convertirse en el problema converso. En los reinos cristianos de la Península no llegará a su cénit hasta la década de 1480. Inspirados en la polémica cristiana *Adversos Iudaeos*, los primeros inquisidores no tardaron en convencerse de que los judíos contaminaban a los cristianos nuevos, obstaculizando su asimilación. Por ello, aunque la Inquisición no tenía jurisdicción directa sobre los judíos, se consideró competente para perseguir el proselitismo.

De ahí a decidir que el único modo seguro de asimilar a los conversos fuera librarse de los judíos, iba solo un paso. Sólo faltaba persuadir a Isabel y Fernando de que el final de los judaizantes sólo se lograría con la expulsión de los judíos: eliminada la causa -la comunicación con los hebreos-, desaparecería el delito de herejía, sumando con ello a la unificación religiosa la política. La idea es sencilla: la unidad religiosa debía garantizar la unificación de España, mientras que la unidad española debería ser robustecida por la profesión en común del dogma católico. Este espíritu fue el que posteriormente dominó en las conquistas y descubrimientos ultramarinos de la Corona española, siendo su consecuencia la supresión de todos los elementos judíos y heréticos del Nuevo Mundo.

⁹²⁶ «Amonéstese a aquellos que cultivan las tierras, no permitan que sus frutos, recibidos de Dios como acción de gracias, sean bendecidos por los judíos, para que no aparezca vana y burlada nuestra bendición. Si alguno después de esta prohibición continuare haciéndolo, sea totalmente excluido de la Iglesia» (ibid., p. 10).

⁹²⁷ «Si algún clérigo o cristiano tomase sus manjares con judíos, decidimos se abstengan de la comunión a fin de que se enmiende» (ibid.).

⁹²⁸ «Si algún fiel casado cometiere adulterio con mujer judía o gentil, apártesele de la comunión, pero si fuere descubierto por acusación de otros, cumplirá cinco años de conveniente penitencia pasados los cuales podrá ser admitido de nuevo a la comunión del Señor» (ibid., p. 15).

La expulsión de Andalucía en 1483, precedente inmediato de la definitiva nueve años más tarde, deja en evidencia la conexión existente entre la justicia inquisitorial y el Edicto de 1492. Otra prueba favorable a esta asociación la hallamos en el proyecto de Edicto que redactó el inquisidor general Torquemada, con fecha de 20 de marzo de 1492, al que nos referiremos después. Datos que, en definitiva, corroboran la teoría de que la política antijudía fue producto, no de reyes autoritarios, sino de católicos fanáticos⁹²⁹.

Según KRIEGL, el Edicto es promulgado conjuntamente por los soberanos y la Inquisición, apoyando su razonamiento en algunos testimonios coetáneos⁹³⁰.

Otros autores han añadido nuevos fundamentos testimoniales inéditos que se sitúan en la misma longitud de onda. Por las mismas fechas que ve la luz el artículo de KRIEGL, LEÓN TELLO⁹³¹ publica una misiva del rey Fernando dirigida al conde de Aranda, fechada el mismo día que el Edicto, donde admite que la Inquisición le persuadió de la decisión.

BAER⁹³², en su estudio del proceso inquisitorial de la conversa Juana García, de mediados de 1492, reproduce la afirmación del procurador fiscal según la cual era público y notorio que los hebreos fueron expulsados por mandato del rey y la reina y del reverendo prior de la Santa Cruz, el inquisidor general.

MOTIS DOLADER⁹³³ aporta dos epístolas del rey. La primera del mismo día 31 de marzo, dirigida al conde de Belchite y señor de Híjar, notificándole la decisión en estos términos:

Viendo el *Sancto Officio de la Inquisición* la perdición de algunos christianos por la comunicación y participación de los judios ha proveydo en todos los reynos y sennorios nuestros que *los judios sean dellos expellidos* por remedio sin el qual la heregia y apostasia que en ellos se ha fallado, no se podia extirpar, *e nos ha persuadido que para ello les diessemos nuestro favor y consentimiento.*

⁹²⁹ KRIEGL, M., «El edicto de expulsión: motivos, fines, contexto», en A. ALCALÁ (coord.), *Judíos. Sefarditas. Conversos...*, op. cit., pp. 134-149.

⁹³⁰ KRIEGL, M., «La prise d'une décision: l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492». *Revue Historique*, 260 (1978), p. 79.

⁹³¹ «Documento de Fernando el Católico sobre expulsión de los judíos en el señorío del conde de Aranda», en *Homenaje a Federico Navarro: miscelánea de estudios dedicados a su memoria*, Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueólogos, Madrid 1972, pp. 237-248.

⁹³² *Die Juden...*, t. II, op. cit., doc. 420.

⁹³³ Tomado de MOTIS DOLADER, M. A., «La expulsión de los judíos aragoneses», op. cit., pp. 104-105. La cursiva es del autor.

En la segunda misiva, de forma simultánea a la primera, el monarca se dirige a los inquisidores de Zaragoza y Tarazona: «Como vereys por lo que vos ha scripto el venerable padre prior de la Sancta Cruz, es provehido por nos y por el que los judios de nuestros reynos y sennorios sean dellos expellidos».

Pese a todas estas pruebas, no todos los autores ponen el mismo énfasis en otorgar un papel primordial al Santo Oficio, una institución -no se olvide- de nuevo cuño y reciente creación y que actuaba bajo las directrices regias. En este orden de ideas, SUÁREZ FERNÁNDEZ sostiene que el hecho de la implantación del Santo Oficio apunta por sí sólo a la intención de la Monarquía de culminar con la expulsión de los hebreos y la unidad religiosa de sus reinos, y que, si se postergó tanto la decisión, fue a la espera de concluir la guerra de Granada⁹³⁴. Es decir, no obraron los reyes bajo la presión de los inquisidores, sino que dictaron la expulsión a su cuenta y por motivos religiosos, al menos por lo que se refiere a la reina Isabel.

No obstante lo dicho hasta aquí, sólo se ha explicado un aspecto de la cuestión. Queda otro que debe destacarse. A diferencia de Isabel, Fernando parece más inclinado a considerar los fines políticos que los religiosos: esperaba que la eliminación del judaísmo facilitara la asimilación definitiva de los conversos en la sociedad cristiana. No obstante, en su caso, el acuerdo con los inquisidores sobre la decisión de expulsar a los judíos disimula un desacuerdo sobre los motivos de aquella decisión.

En esta tendencia a considerar el asunto a través del prisma político habría que buscar las razones de que después de la expulsión se persiguiera a los judíos con cierto ensañamiento. No es fácil explicar por motivos religiosos el extraordinario empeño que los reyes pusieron en que se expulsara a los infieles de Portugal, hasta hacer de aquella medida *conditio sine qua non* de las nupcias de la princesa Isabel con Manuel el Afortunado⁹³⁵. También por instancias suyas Navarra expulsó a sus judíos en 1498. En

⁹³⁴ SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., «El máximo religioso», op. cit., pp. 47-60. PERE BONNÍN, siguiendo la tesis de NETANYAHU, coincide en señalar la conquista de Granada como condición: «la orden de expulsión fue cancelada de acuerdo con Tomás de Torquemada (...). El rey Fernando habría prometido solemnemente al fraile que, una vez terminada la conquista de Granada, todos los judíos serían expulsados de los territorios sometidos a la soberanía de los monarcas» (*Sangre judía II...*, op. cit., p. 87).

⁹³⁵ ANITA NOVINSKY confirma el predominio de las razones políticas: «los monarcas españoles ya se habían dado cuenta de su error al expulsar a los judíos, de modo que lo único que podían hacer era tratar de contrarrestar las ventajas que de aquel hecho podían derivarse para Portugal. (...) Por amor a Isabel, pero -más verosíblemente- por razones de Estado, don Manuel aceptó las condiciones de los Reyes Católicos» («Judíos y cristianos nuevos de Portugal», en H. MÉCHOULAN [dir.], *Los judíos de España. Historia de una diáspora (1492-1992)*, trad. de D. Mínguez, C. Ortega y M. Galmarini, Trotta, Madrid 1993, pp. 96-97).

Cerdeña y Sicilia -territorios pertenecientes a la Corona de Aragón- la expulsión de los judíos se verificó al mismo tiempo que en España⁹³⁶.

La razón de esta tenacidad en perseguir a los judíos, aun después de solucionado el problema en España radica, probablemente, en que Fernando el Católico se percató de que el Edicto de 1492 había abierto un foso infranqueable de odio y ya no podían ser como antes súbditos seguros. Practicó la misma política con los conversos. La actuación del inquisidor general Fr. Diego de Deza⁹³⁷, la manera como cubrió los criminales procederes del inquisidor Rodríguez Lucero en Córdoba y la impunidad final de éste (más flagrante por haber sido condenados algunos de sus cómplices)⁹³⁸ hacen sospechar que en este asunto mediaban motivos que no eran estrictamente religiosos.

Otro tema que no arroja una luz demasiado favorable sobre el rey Católico es el relativo a las *composiciones* o rehabilitaciones a cambio del pago de importantes sumas de dinero a cargo de los «inhábiles», es decir, de los penitenciados por la Inquisición. Éstos, aparte de la pena principal, quedaban automáticamente inhabilitados para el desempeño de muchos oficios⁹³⁹ y no les estaba permitido embarcarse a las Indias. Además, la Inquisición les prohibía vestir prendas de seda y estudiar en las principales universidades.

⁹³⁶ En cuanto al vecino reino de Nápoles, la orden de expulsión fue dictada inmediatamente después de su conquista en 1504, pero fue suspendida, al parecer, merced a la intervención del Gran Capitán, conquistador de la ciudad. Los judíos napolitanos no fueron expulsados hasta treinta años después, reinando Carlos I. Subráyese el dato de que, a diferencia de otros reinos, como el de Sicilia (1497), la Inquisición no fue implantada en Nápoles por la resistencia de sus habitantes.

⁹³⁷ Deza gozaba de la confianza del rey y ejecutaba en su nombre sus decisiones. Al morir la reina los conversos pusieron grandes esperanzas en la llegada de Felipe el Hermoso, pronto disipadas por su fallecimiento prematuro. Deza y Lucero se propusieron eliminar a todos los que hubieran manifestado partidarios del flamenco en la disputa que sostuvo con Fernando el Católico para ocupar el trono de Castilla. En el centro de este grupo estaba el arzobispo de Granada Fr. Hernando de Talavera. Deza y Rodríguez Lucero procesaron a varios familiares suyos y llegaron a contemplar la posibilidad de hacer lo propio con él. Por fortuna, el rey Fernando reaccionó a tiempo, sustituyendo a Deza por Cisneros (1507), a quien pagó, sin embargo, para dejar sin efecto la condena a que Rodríguez Lucero se había hecho merecedor por las atrocidades que cometió contra un grupo de conversos cordobeses, enemigos de don Fernando. Cisneros cumplió; pero, en adelante, la Inquisición moderaría notablemente su rigor.

⁹³⁸ Sobre el acoso masivo de Diego Rodríguez Lucero, que él justificaba por un profundo celo de pureza religiosa y que desembocó en la primera crisis importante de la Inquisición española, superada tras la reunión de la Congregación Católica en 1508, vid. CUADRO GARCÍA, A. C., «Acción inquisitorial contra los judaizantes en Córdoba y crisis eclesiástica (1482-1508)». *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 21 (2003), pp. 11-28.

⁹³⁹ Las pragmáticas de 4 y 21 de septiembre de 1501 disponían que ningún hijo o nieto de un condenado a muerte por hereje pudiera ser consejero real, oidor, secretario, alcalde, alguacil, mayordomo, tesorero o cualquier otro cargo u oficio honroso (*Nueva recopilación de las leyes del reino y autos acordados*, reprod. facs., Lex Nova, Madrid 1982, lib. VIII, tít. 2, autos 1.º y 2.º.).

Dichas prohibiciones no eran tan absolutas como después se hicieron; no se extendían más allá de la segunda generación, y podían ser dispensadas por la autoridad regia. De esta cláusula se valió el rey Fernando para apuntalar los disminuidos caudales reales. Sólo de los penitenciados del reino de Sevilla se sacaron 20.000 ducados en 1508, a cambio de devolverles los bienes confiscados por la Inquisición; 40.000 en 1509 para autorizarles a pasar a Indias; y 80.000 en 1511 para que pudieran ejercer toda clase de oficios públicos, excepto los de corregidor y alcalde con jurisdicción criminal⁹⁴⁰. Con razón LEA afirma que la de Sevilla se convirtió en «... the greatest of the general compositions, a most prolonged and involved transaction»⁹⁴¹.

Fernando el Católico, pues, secularizó completamente el problema. A los conversos más leales los retenía a su lado; del resto se sacaba lo que se podía, y sólo se reservaban los rigores para los irreductibles. Los que se habían posicionado a favor de Felipe el Hermoso, se mantenían prudentemente alejados de España e intrigaban en Roma y Flandes, esperando el momento en que al viejo rey sucediera su nieto Carlos. Refiriéndose a Felipe el Hermoso, afirma DOMÍNGUEZ ORTÍZ que «de no ser por su muerte prematura es posible que la Inquisición hubiera tomado otro giro»⁹⁴².

1. El Edicto de expulsión de 1492

1.- Vertidas las anteriores consideraciones, el resultado conocido es que la única solución operativa a la cuestión judía (y por derivación, al problema converso) vino representada por la asimilación total y definitiva de esta raza, es decir, su “indiferenciación” dentro de la sociedad cristiana, o, en último extremo, su expulsión. De ahí las disposiciones que se dictaron a partir de 1476 hasta llegar al Edicto de 31 de marzo de 1492, en virtud del cual se dio a los judíos un plazo de tres meses desde su publicación (1 de mayo) para abandonar el reino, necesario -pero insuficiente, como veremos- para que pudieran todo lo que no podía ser confiscado: bodegas, huertas, olivares, casas y tiendas. Los judíos que regresaran serían castigados con la pena de muerte.

⁹⁴⁰ GUILLÉN, C., «Un padrón de conversos sevillanos (1510)». *Bulletin Hispanique*, 65 (1963), pp. 49-99. Al final de este artículo se transcribe una de las mencionadas composiciones, que lleva la fecha de 15 de junio de 1511 y está escrita en nombre de la reina doña Juana. También incluye un padrón de personas que tomaron parte en una composición inmediatamente anterior.

⁹⁴¹ *A History of the Inquisition in Spain*, t. II, McMillan, New York 1906, p. 357.

⁹⁴² *España. Tres milenios de historia*, op. cit., p. 146.

Para profundizar en el análisis del Edicto se hace preciso comenzar aclarando cinco elementos básicos. El primero es que no se conoce el original de esa disposición legal, que por su misma índole debía ser de carácter general y comprensivo. En la introducción a la colección documental sobre la expulsión de los judíos de la Corona de Aragón, CONDE defiende la existencia de tres versiones⁹⁴³:

- Una primera no pasa de ser un proyecto redactado por el inquisidor general Fr. Tomás de Torquemada, «con voluntad y consentimiento de sus altezas», fechado en Santa Fe el 20 de marzo de 1492 y dirigido al obispo de Gerona⁹⁴⁴.
- Una segunda, que denominaremos “aragonesa”, probablemente más cercana al círculo del Consejo Real y no tan mediatizada por componentes eclesiásticos. Se firma en Granada el 31 de marzo con la sólo rúbrica de don Fernando y se cursa universalmente a todos los territorios bajo la *potestas* de los tronos católicos⁹⁴⁵.
- Y una tercera versión, también fechada en Granada el 31 de marzo, que firman ambos monarcas y es válida para la Corona de Castilla (versión “castellana”).

Segundo elemento: los bandos de expulsión conocidos hacen referencia al reino de Castilla. Aparte del texto que publicara AMADOR DE LOS RÍOS (transcripción de un manuscrito obrante en la Biblioteca Nacional de Madrid⁹⁴⁶), la realidad es que sólo han llegado a nosotros las copias -no los originales- remitidas a ciudades concretas: Ávila, Burgos, Toledo⁹⁴⁷.

⁹⁴³ *La expulsión de los judíos de la Corona de Aragón. Documentos para su estudio*, op. cit., pp. 9-14.

⁹⁴⁴ No confundir con el memorándum que a finales de la década de los ochenta el inquisidor Torquemada presentó a la reina Isabel y que fue publicado por BEINART, H., «The expulsion from Spain: the Memorandum of Torquemada to Queen Isabella», en *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies (Jerusalem, 13-19.08 1973)*, vol. II, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1975, pp. 19-26.

⁹⁴⁵ ACA, Cancillería, reg. sin catalogar, fols. 129v-131.

⁹⁴⁶ *Historia social, política y religiosa...*, t. III, op. cit., pp. 603-607. Del manuscrito ha dicho FIDEL FITA que su «simple lectura no inspira la mayor confianza. No rara vez tanto su estilo, como el sentido de la frase, está en discordancia con la verdad jurídica y con el lenguaje propio de aquel tiempo» («Edicto de los Reyes Católicos (31 marzo, 1492) desterrando de sus Estados á todos los judíos». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 11 (1887), p. 512).

⁹⁴⁷ Han publicado el Edicto, aparte de los trabajos citados de AMADOR DE LOS RÍOS y FITA (este último del original obrante en el Archivo municipal de Ávila), entre otros: MÉCHOULAN, H. (dir.), *Los judíos de España...*, op. cit., pp. 635-638 (nuevamente del original avulense); BAER, Y. F., *Die Juden...*, t. II, op. cit., doc. 378; MARTÍ, J. M.ª, «Apéndice documental», en S. CATALÁ RUBIO, J. M.ª MARTÍ y D. GARCÍA PARDO (coords.), *Judaísmo, Sefarad, Israel...*, op. cit., pp. 281-285, tomado de MÉCHOULAN, H. (dir.), *Los judíos de España...*, op. cit.; *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, ed. preparada y anotada por L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, Valladolid 1964, pp. 391-395; ROMERO DE CASTILLA, M., *Singular suceso en el reinado de los Reyes Católicos*, Rubí, Madrid c. 1944 (reproducción fotográfica del documento custodiado en el Archivo municipal de Ávila); MOTIS DOLADER, M. A., *La expulsión de los judíos de Zaragoza*, Diputación General de Aragón, Departamento de Cultura y Educación, Zaragoza 1985, pp. 201-205, doc. I; y *Documentos sobre las relaciones internacionales de los Reyes Católicos*, t.

Tercero: todas las versiones se presentan bajo la forma jurídica de Provisión Real, una suerte de “circular” dirigida a cada una de las ciudades, villas y lugares con presencia de judíos, así como a otros destinatarios (aljamas, «personas singulares dellos [los judíos] asy varones como mugeres de cualquier hedad que sean»⁹⁴⁸).

Cuarto: el texto de Torquemada sirve de modelo para los otros dos⁹⁴⁹, lo cual demuestra el papel central del Santo Oficio en aquel asunto, un protagonismo que la versión aragonesa parece esforzarse en poner de manifiesto⁹⁵⁰.

Quinto elemento: los documentos contienen las firmas de ambos soberanos. Esto no sólo indica que se trataba de una orden para ambos reinos, sino que era además expresión de una política común, «cuyo objetivo era formar un solo reino, principio político al que respondería la actuación del rey Carlos I en el siglo XVI»⁹⁵¹.

Dicho esto, afrontamos sin dilación el análisis pormenorizado de las particularidades del Edicto en sus diferentes versiones, en lo que concierne, en primer lugar, a los hechos y razones que se enumeran a modo de exposición de motivos.

2.- Hay que decir que no existen causas inherentes exclusivamente a los judíos aragoneses ni castellanos tampoco. Aunque -como veremos- se perciben variantes significativas según las versiones, todas insisten en las cuestiones religiosas, con su propia coherencia interna, lo que induce a sospechar, como ya ha quedado dicho, de la influencia clerical. En otras palabras, los alegatos contenidos en el Edicto proceden en buena medida, si no totalmente, de los procesos inquisitoriales instruidos. Veámos lo que dice la copia avulense:

a) Se constata el hecho irrefutable, siempre según los dictámenes inquisitoriales, de que un creciente número de «malos christianos (...) judaysauan e apostatauan de nuestra santa fe catolica»⁹⁵².

IV. 1492-1494, ed. preparada por A. DE LA TORRE, CSIC, Patronato Marcelino Menéndez Pelayo, Barcelona 1962, pp. 27-31.

⁹⁴⁸ MÉCHOULAN, H. (dir.), *Los judíos de España...*, op. cit., p. 635.

⁹⁴⁹ KRIEGL, M., «La prise d'une décision...», op. cit., p. 79.

⁹⁵⁰ «Persuadiéndonos el venerable padre prior de Santa Cruz [Torquemada], inquisidor general de la dicha herética pravedad...».

⁹⁵¹ SUÁREZ BILBAO, F., *El fuero judiego en la España cristiana...*, op. cit., p. 123.

⁹⁵² MÉCHOULAN, H. (dir.), *Los judíos de España...*, op. cit., p. 635.

b) La causa manifiesta de las continuas recaídas y vituperios en el seno de la grey cristiana radica en la dilatada convivencia que han tenido y tienen los cristianos con los judíos:

Los cuales se prueua que procuran siempre por quantas vias e maneras pueden de subuertir e substraer de nuestra santa fe catolica a los fieles christianos e los apartar della e atraer e pervertir a su demanda crençia e opinion intruyendolos en las çeremonias e obseruançias de su ley⁹⁵³.

Ello viene refrendado por una serie de cargos reprochables, «lo qual consta por muchos dichos e confisiones asy de los mismos judios commo de los que fueron peruertidos y engannados por ellos».

[1] hasiendo ayuntamientos donde les leen e ensennan lo que ha den creer e guardar segun su ley, [2] procurando de çircunçidar a ellos e a sus fijos, [3] dandoles libros por donde rezasen sus oraçiones e [4] declarandoles los ayunos que han de ayunar e [5] juntandose con ellos a leer e enseñarles las estorias de su ley, [6] notificándoles las pascuas antes que vengan, avisandoles de lo que en ellas han de guardar e haser, [7] dandoles e leuandoles de su casa el pan çençenno e carnes muertas con çerimonias, ynstruyendoles de las cosas de que se han de apartar, asy en os comeres como en las otras cosas por obseruançia de su ley (...) ⁹⁵⁴.

En suma: «persuadiendoles en quanto pueden a que tengan e guarden la ley de Muysen e hasiendoles entender que non ay otra ley ni verdad saluo aquella». ⁹⁵⁵

c) Ante esta situación, y a fin de evitar daños irreparables a la robustez de la fe católica, en 1480 los reyes dictan dos medidas: separación de judíos y conversos y traslado de los primeros a barrios nuevos (segregación espacial, Cortes de Toledo) y creación del Tribunal de la Santa Inquisición, con el nombramiento de dos inquisidores en Sevilla.

En las cortes que hesimos en la cibdad de Toledo en anno pasado de mill e quatroçientos e ochenta annos, mandamos apartar a los dichos judios en todas las cibdades, villas e lugares de los nuestros reynos e sennorios e dalles juderias e lugares apartados donde biuyesen, esperando que con su apartamiento se remediaria, e otrosy ouyos procurado e dado horden como se hiziese ynquisiçion en los dichos nuestros reynos e sennorios, la qual commo sabeys, ha mas de dose annos que se ha fecho e fase (...) ⁹⁵⁶.

d) Transcurridos tres años, debido a que «se han fallado muchos culpantes segund es notorio e segund somos ynformados de los ynquisidores»⁹⁵⁷, los inquisidores Miguel de Morillo y San Martín ordenaron por su cuenta la salida de todos los judíos de

⁹⁵³ Ibid., p. 636.

⁹⁵⁴ Ibid.

⁹⁵⁵ Ibid.

⁹⁵⁶ Ibid., p. 635.

⁹⁵⁷ Ibid.

las diócesis de Sevilla, Córdoba y Cádiz. El Consejo Real ratificó la orden ampliando el plazo de salida hasta seis meses.

Quisimonos contentar con mandarlos salir de todas las çibdades e villas e lugares del Andaluzia, donde paresçia que auian fecho mayor danno creyendo que aquello bastaria para que los de las otras çibdades e villas e lugares de los nuestros reynos e sennorios çesasen de hazer e cometer lo susodicho (...)⁹⁵⁸.

Los reyes habían supuesto por un momento que esta medida bastaría («quisimonos contentar»). En este caso la solución hubiera podido ser autorizar el traslado de los judíos a determinadas villas y ciudades del reino. Pero a medida que la Inquisición proyectaba su alargada sombra por España, las razones que se habían esgrimido para Sevilla valían también para los nuevos distritos con sede inquisitorial. La medida adoptada en Andalucía prejuzgaba la que sería la solución definitiva, es decir, prohibición de residencia de los judíos en cualquier lugar del reino.

e) Sólo ante el reiterado fracaso e ineficacia del programa segregacionista, se decide la separación total. El Edicto constituye, por lo tanto, el último recurso al que se acudía para resolver el problema de la herejía judaizante y extirpar la causa de la infidelidad de los conversos hacia su nueva religión.

Y porque somos ynformados que aquello ni las justiçias que se han fecho en algunos de los dichos judios que se han hallado muy culpantes en los dichos crimines e delitos contra nuestra santa fe catolica, no basta para entero remedio para obuair e remediar commo cese tan grand obprobio e ofensa de la ley y religion christiana porque cada dya se halla y paresçe que los dichos judios creçen en continuar su malo e dannado proposito a donde biuen e conversan, y porque no aya lugar de mas ofender a nuestra santa fe, asy en los que hasta aquí Dios ha querido guardar commo en los que cayeron se enmendaron e reduzieron a la santa madre yglesia, lo qual segund la flaqueza de nuestra humanidad e abstuçia e subgestyon diabolica que contino nos gerrea ligeramente podria acaecer sy la cabsa principal desto non se quita, que es echar a los dichos judios de nuestros reynos (...) sean espelidos de los pueblos e avn por otras malas leues cabsas que sean en danno de la republica, quanto mas por el mayor de los crimines e mas peligroso e contagioso commo lo es este⁹⁵⁹.

f) Se hace recaer la responsabilidad de la expulsión sobre los propios exiliados (principio de responsabilidad colectiva).

Porque quando algund graue e detestable crimen es cometydo por algunos de algund colegio e vniversidad [entiéndase: alguna corporación y colectividad], es rason quel tal colegio e vniversidad sean disuoluidos e anichilados e les menores por los mayores e los vnos por los otros pugnidos⁹⁶⁰.

⁹⁵⁸ Ibid., p. 636.

⁹⁵⁹ Ibid.

⁹⁶⁰ Ibid.

En la versión aragonesa, a diferencia de las otras, las motivaciones de cariz religioso no ostentan lugar de primacía a título excluyente. Abarcan, por así decirlo, un espectro más dilatado de causas justificativas de la expulsión. Sólo ella contiene alusiones a la usura, como ya expusimos, en los términos siguientes:

Y sobresto, añadiendo a su inquieto y perverso bivar, fallamos los dichos judios por medio de grandissimas e insuportables usuras devorar y absorber las faziendas y sustancias de los christianos, exerciendo iniquamente y sin piedat la pravidat usuraria contra los dichos christianos públicamente (...) ⁹⁶¹.

No obstante, las dos conductas mencionadas para justificar la medida -usura y «herética pravedad»- son las que, en opinión de los inquisidores, constituyen las más graves amenazas para la sociedad cristiana de su tiempo. Curiosamente, en ninguna de las versiones se hace mención a las infamias y calumnias de las que se supone que los cristianos venían siendo víctimas ni, desde luego, al proceso de La Guardia que acababa de concluir.

3.- En cuanto a la forma y estilo de redacción, la aragonesa es la más injuriosa de las tres versiones. Acusa a los judíos de burlar la ley de los cristianos y de considerar a éstos como idólatras ⁹⁶²; hace mención a las «abominables circuncisiones y de la perfidia judaica»; califica al judaísmo de «lepra», y otras tantas expresiones que no figuran en la versión castellana; y recuerda que, «por su propia culpa», los judíos «están sometidos a perpetua servidumbre, a ser siervos y cautivos».

Finalmente, en lo concerniente al modo como debe ejecutarse la expulsión, la copia avulense no da lugar a equívoco:

1. La expulsión es definitiva.
2. No sufre ninguna excepción. Se aplica a todos los judíos de cualquier edad que vivan en los reinos y señoríos de los Reyes Católicos, por consiguiente, tanto a los de Castilla, como a los de la Corona de Aragón y territorios anejos, así a los naturales, nacidos en España, como a los extranjeros que por cualquier motivo hayan venido a instalarse en ella.
3. Se hará efectiva a fines del mes de julio. Se da un plazo improrrogable de cuatro meses. Los que no abandonen Castilla a tiempo y los que vuelvan a

⁹⁶¹ ACA, Cancillería, reg. sin catalogar, fol. 130v.

⁹⁶² «(...) y manifiesta como contra enemigos y reputandolos ydolatras» (ibid.).

España serán castigados con la pena de muerte y confiscación de todos sus bienes. La versión de Torquemada añade nueve días más al plazo fijado (10 de agosto). El plazo dado por Torquemada se cumplirá efectivamente, aunque no figure en las versiones castellana y aragonesa, lo cual confirmaría aún más el protagonismo de la Inquisición.

4. Quienes den cobijo a judíos o los oculten para sustraerlos a su expatriación se exponen a perder «todos sus bienes, vasallos y fortalezas y otros heredamientos». Esta mención, por sí sola, muestra a las claras que los Reyes Católicos sospechaban de una posible intervención de los nobles a favor de los judíos (cosa que sí ocurrió con los moriscos, como veremos), lo que echaría por tierra la teoría de que la expulsión constituyó un episodio de la lucha de clases entre los señores feudales y la clase media mercantil e industrial, representada por los judíos.
5. Los judíos, colocados bajo protección real hasta el último instante⁹⁶³, tienen libre disposición de sus bienes aunque, la orden prohíbe sacar oro, plata, moneda y todos los recursos cuya exportación estaba prohibida de antes, como caballos, mulas, asnos, trigo, pólvora y armas; pero sí pueden llevarse su valor en letras de cambio de mercaderes genoveses o mercancías: paños, seda, etc. Les estuvo permitido llevar consigo libros religiosos en hebreo.

Conviene retener cuatro precisiones sobre el desarrollo de los acontecimientos. En primer lugar, aunque en Castilla la publicación del Edicto se pospuso un mes (1 de mayo de 1492), el plazo fijado para la salida se mantuvo rigurosamente. SUÁREZ BILBAO, de acuerdo con BEINART, resta crédito a la tradición judía, según la cual, durante ese mes, Abraham Seneor e Isaac Abravanel intervinieron para lograr su anulación. Dice: «no tenemos ninguna información histórica con la que avalar esta hipótesis»⁹⁶⁴. SCHAMA apela a la leyenda:

Por alguna razón misteriosa la publicación del edicto se retrasó un mes, y ese respiro fue aprovechado por Seneor (...) y por Abravanel para intentar disuadir en particular a Fernando del rumbo que había tomado. Cuando los argumentos de la compasión y el interés nacional se

⁹⁶³ «(...) por la presente los tomamos e reçebimos so nuestro seguro e anparo e defendimiento real, e los aseguramos a ellos o a sus bienes (...)» (MÉCHOULAN, H. (dir.), *Los judíos de España...*, op. cit., p. 637).

⁹⁶⁴ *El fuero judiego en la España cristiana...*, op. cit., p. 122. Para MALKA, sin embargo, no hay ninguna duda: «Deux des hommes les plus célèbres et les plus influents de la communauté juive, conseillers de la Monarchie de surcroît, jettent leur énorme prestige dans la bataille. Don Isaac Abravanel et Abraham Senior tentent d'obtenir des Rois Catholiques qu'ils reviennent sur leur décision» (*Les juifs sépharades*, op. cit., p. 17).

revelaron inútiles, Abravanel intentó jugar la carta del dinero, y puso sobre la mesa una suma enorme, 30.000 ducados. La leyenda popular cuenta que el rey vaciló, pero en ese punto terció Torquemada blandiendo un crucifijo y reprochó a Fernando que estuviera a punto de repetir la traición de Judas al vender a Cristo por treinta monedas de plata. Otra leyenda dice que Isabel, con un fanatismo implacable, provocó la cólera de su marido recordándole que sus vacilaciones se debían al hecho de que por sus venas corría sangre judía⁹⁶⁵.

En segundo lugar, los reyes nombraron jueces y comisarios para fiscalizar los efectos económicos y financieros de la expulsión: inventario de bienes, censos, juros⁹⁶⁶, deudas, etc. Sin embargo, debido al escaso margen de tiempo del que dispusieron, todo se llevó a cabo con suma improvisación.

En tres meses, es decir, para el 31 de julio, tenían que haber liquidado los judíos todos sus bienes, ya fueran muebles o raíces, y haber abandonado el país. Los dirigentes disponían del mismo plazo para resolver el problema de las propiedades públicas como sinagogas, hornos, baños rituales, hospitales y cementerios (...)

Entre tanto, nada más darse a conocer el edicto, los deudores cristianos dejaron de pagar las deudas que tenían contraídas con los judíos, aunque a estos últimos sí se les exigió que liquidaran las que debían a cristianos. El Consejo del Reino se vio obligado a intervenir y los Reyes nombraron jueces para que se encargaran de arreglar los pagos⁹⁶⁷.

Finalmente, nada figuraba en el Edicto acerca de las conversiones que pudieran consumarse desde su promulgación hasta que el plazo para la salida finalizara. En realidad, la conversión era una alternativa que se sobreentendía.

Les rédacteurs de l'ordre royal sont secrètement persuadés que la grand majorité des juifs préféreront, à la dernière heure, abjurer et embrasser la foi chrétienne plutôt que de s'exposer aux douleurs et aux dangers de l'errance⁹⁶⁸.

Los que a última hora decidieran abrazar el catolicismo se incorporarían a la sociedad cristiana con plenas garantías de que la Inquisición no les sometería a proceso.

Au cours des seize semaines qui précèdent la date fatidique, les Rois Catholiques entament, à travers tous les quartiers juifs et dans toutes les synagogues de la Péninsule, une intense campagne d'exhortation et d'explication. Leurs porte-parole et leurs délégués déclarent à leurs auditeurs que ceux d'entre eux qui accepteront le baptême et la foi catholique en tireront de grands bénéfices, de toutes sortes⁹⁶⁹.

⁹⁶⁵ *La historia de los judíos*, t. I. *En busca de las palabras: 1000 a. e. c.-1492*, Debate, Barcelona 2015, p. 492.

⁹⁶⁶ Una parte muy importante de la financiación de la monarquía, aparte los préstamos concedidos por los grandes banqueros, procedía de las emisiones de deuda pública llevadas a cabo en Castilla, los llamados “juros al quitar”. Se trataba de títulos que emitía el rey en beneficio de una persona o institución, a quien se le concedía el derecho a percibir una renta fija en dinero situada sobre algunos de los ingresos fiscales de la Corona. Dicha renta anual era un porcentaje del principal prestado al rey al comprar dicho título. En los ss. XVI y XVII, el tipo de interés más habitual estuvo entre el 7,1 y el 5 por ciento.

⁹⁶⁷ SUÁREZ BILBAO, F., *El fuero judiego en la España cristiana...*, op. cit., p. 123.

⁹⁶⁸ MALKA, V., *Les juifs sépharades*, op. cit., p. 18.

⁹⁶⁹ Ibid.

Aquellos que hubiesen preferido el exilio y volviesen para convertirse, tendrían oportunidad de reclamar todos sus bienes por el mismo precio que hubieran recibido por ellos, añadiendo lo que sus nuevos dueños hubieran invertido en mejorarlos. Bien entendido, el Edicto no decreta el destierro de un pueblo como tal -el judío-, sino que persigue la erradicación de una creencia -el judaísmo-, de ahí que no niegue la posibilidad del bautismo. Con tal planteamiento se lograba, obviamente, la disolución de las aljamas maltrechas económicamente y se pretendía impulsar su presencia individual, con la sumisión a las exacciones fiscales correspondientes pero en una nueva uniformidad impositiva.

2. Consecuencias de la expulsión

1.- La expulsión de los judíos de la Península nos sitúa ante unos de los dramas humanos más devastadores que ha conocido la historia universal del judaísmo⁹⁷⁰. Una vasta comunidad de castellanos y aragoneses primero (1492), portugueses después (1496) y navarros finalmente (1498), que de la noche a la mañana chocó de frente con el trágico dilema de la identidad y la búsqueda ansiosa del sentido de la vida.

¿Qué interpretación hicieron judíos y cristianos del simbolismo religioso del sufrimiento de los primeros? Del lado judío, coetáneos como Isaac Abravanel y Salomón ben Verga, de los pocos judíos bien situados que quisieron compartir la suerte de los expulsados, vieron aquello como una señal divina, consecuencia de las debilidades que manifestaran sus hermanos en el cumplimiento de la Ley de Moisés⁹⁷¹, pero mediante la cual se estaba produciendo la purificación del Pueblo, en el destino que para él Dios mismo tiene previsto. Del lado católico, el sufrimiento de los judíos era

⁹⁷⁰ «Pour tout le judaïsme de l'époque, l'expulsion espagnole équivaut à ce que l'on appellera plus tard à propos d'Auschwitz un *hourbane*. Une catastrophe. Une destruction. La conscience juive a donné à l'événement la force d'un symbole biblique. Les rabbins ne manquèrent de le comparer à la « destruction du troisième Temple ». (...) La liturgie rabbinique des juifs sépharades n'a pas hésité à inclure, dans les lamentations du 9 du mois hébraïque de Av (...) des élégies qui évoquent l'œuvre d'Isabelle et de Ferdinand en 1492» (MALKA, V., *Les juifs sépharades*, op. cit., p. 23).

⁹⁷¹ Se ha hablado del deterioro espiritual de muchas comunidades religiosas, traducido en una pérdida de la fe y de los valores espirituales del judaísmo, propiciada por los sucesos de 1391 y posteriores conversiones en masa, así como de la existencia de fisuras en el seno de la propia comunidad judía, cuyas oligarquías habían abrazado la doctrina de Averroes y Maimónides, alejándose del pietismo del pueblo (HINOJOSA MONTALVO, J. R., «Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión», op. cit., p. 28).

visto como la justa consecuencia del pecado de incredulidad: todo eso hubiera podido evitarse si no se hubiesen resistido a la verdad de que Cristo, el Mesías, ya había venido.

Interesa profundizar en los conflictos, las luchas internas implicadas en este estado de consternación; por eso hablamos de dilema, traducido en la tensión entre dos alternativas indeseables: o despojados de sus bienes y desterrados, convertidos en unos parias, o extirpados del judaísmo para siempre como tabla de salvación.

La mayoría aceptó el destierro, con los desgarramientos y sacrificios que a buen seguro había de depararles. De inmediato surge la pregunta acerca del número o cantidad de hispanojudíos que optó por el destierro, pero en esto -como en tantas otras cosas- los historiadores no se ponen de acuerdo. Atendiendo al alud de conversiones que jalonaron los últimos cien años de su presencia en España (consecuencia de los sucesos de 1391 y de las campañas de bautismos de 1408-1416), aparte de los que murieron en epidemias y violencias o emigraron, su número hubo necesariamente de decrecer. Así y todo, los reinos hispánicos, incluido Portugal, serían los de mayor población judía de toda Europa. Las cifras de expulsos varían entre las 40.000 que propone el Dr. Alonso de Villadiego, y el millón de almas, citada por Francisco Torreblanca de Villalpando⁹⁷².

CARO BAROJA habla de 400.000 judíos, entre conversos nuevos (240.000) y judíos expulsados (160.000)⁹⁷³. BAER sostiene que en vísperas de la expulsión no pasarían de 160.000 individuos, siendo la proporción tres cuartas partes para Castilla y una cuarta parte para la Corona de Aragón, o sea, menos del 2 por ciento de la población total de la doble Monarquía⁹⁷⁴.

Cálculos más prudentes sitúan el número de judíos en torno a los 100.000. Según SUÁREZ FERNÁNDEZ habitaban en la Península unos 70.000 como mínimo ó 100.000 como máximo⁹⁷⁵, siendo las juderías más pobladas (entre 1.000 y 3.000 personas) las de Toledo, Córdoba, Burgos, Sevilla, Lucena, Granada y Murcia en

⁹⁷² Vid. CARO BAROJA, J., *Los judíos en la España moderna...*, t. I, op. cit., pp. 198 y ss. Cfr. KAMEN, H., «La expulsión. Finalidad y consecuencias», en E. KEDOURIE (ed.), *Los judíos de España. La diáspora sefardí desde 1492*, Crítica, Barcelona 1992, pp. 73-96; y LOEB, I., «Le nombre des Juifs de Castille et d'Espagne au Moyen Âge». *REJ*, 14 (1887), pp. 161-183.

⁹⁷³ *Los judíos en la España moderna...*, t. I, op. cit., p. 205.

⁹⁷⁴ «Die Vertreibung der Juden aus Spanien». *Almanach des Schocken Verlags für 1936-1937*, citado por SUÁREZ FERNÁNDEZ en *Los Reyes Católicos, la expansión de la fe*, Rialp, Madrid 1990, p. 108. Vid. también *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit., p. 733, n.p.p. 4, y p. 890, n.p.p. 16.

⁹⁷⁵ «Iglesia y judíos: matizaciones en la responsabilidad de la expulsión», op. cit., p. 27; y *La expulsión de los judíos de España*, op. cit., pp. 335-344.

Castilla; y Zaragoza, Tudela, Barcelona y Valencia en la Corona de Aragón. En vísperas del Decreto existían en la Península ibérica unas cien comunidades judías completamente establecidas. En ellas los judíos podrían representar entre un 8 y un 10 por ciento de la población, cifra importante. Pero en las poblaciones más pequeñas a menudo los porcentajes eran bajos, de un 1 por ciento o menos⁹⁷⁶.

LADERO QUESADA, partiendo de los datos proporcionados por el cronista Bernáldez⁹⁷⁷ y los análisis de los padrones fiscales y los estudios monográficos de HINOJOSA MONTALVO⁹⁷⁸ y MOTIS DOLADER⁹⁷⁹ sobre los reinos de Valencia y Aragón, precisa el número de judíos expulsados entre 75.000 y 110.000 en Castilla, donde la población sumaría unos 4 ó 4,5 millones de habitantes; y entre 10.000 ó 12.000 en la Corona de Aragón, de un total aproximado de 850.000 habitantes. De Navarra -de donde, como es sabido, fueron expulsados en 1498- la magnitud del éxodo se calcula en torno a las 200 ó 250 familias de un total de 100.000 navarros⁹⁸⁰.

Las estimaciones más recientes, sin embargo, arrojan un total de menos de 50.000 expatriados. Una cifra que, pese a parecer baja, sigue doblando las que se barajan de expulsados de Inglaterra, Francia, Nápoles y posteriormente Austria y los principados alemanes. Añádase a este dato otro no menos revelador: los judíos europeos no desempeñaron papeles en la vida económica y cultural de sus sociedades comparables a los que durante siglos habían correspondido a los hispanojudíos, por eso su ausencia fue poco sentida en aquellas naciones, y por eso también su marcha de la Península representó un verdadero trauma, un punto de inflexión en la historia del judaísmo, como ha quedado dicho.

Ningún historiador, y desde luego tampoco el autor de este libro, puede reproducir, forzado por las sutilezas de la prosa, el horror, el desconcierto, el miedo y la patética angustia que sintieron los judíos al oír la implacable pena de muerte que se imponía a unas comunidades cada una de las cuales les había parecido a sus miembros una auténtica «Jerusalén en España», donde había florecido su lengua, transformada en ladino; donde habían estudiado y escrito sus obras los rabinos; donde habían sido compuestos, cantados y salmodiados cantos litúrgicos y canciones de

⁹⁷⁶ HINOJOSA MONTALVO, J. R., «Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión», op. cit., p. 35.

⁹⁷⁷ *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, ed. y estudio de M. GÓMEZ-MORENO y J. DE M. CARRIAZO, Patronato Marcelino Menéndez Pelayo, Madrid 1962, caps. CX y CXIV.

⁹⁷⁸ «Solidaridad judía ante la expulsión: contratos de embarque (Valencia, 1492)». *Saitabi: Revista de la Facultat de Geografia i Història*, 33 (1983), pp. 105-124.

⁹⁷⁹ *La expulsión de los judíos del reino de Aragón*, t. II, op. cit., p. 314.

⁹⁸⁰ LADERO QUESADA, M. A., «El número de judíos en la España de 1492: los que se fueron», en A. ALCALÁ (coord.), *Judíos. Sefarditas. Conversos...*, op. cit., pp. 174-175. SUÁREZ FERNÁNDEZ coincide en dar las mismas cifras para la Corona de Aragón en *Judíos españoles en la Edad Media*, op. cit., cap. X, n.p.p. 7.

amor; donde se había amasado el pan y se habían elaborado confites; donde se había bailado alegremente en las festividades de Purim o de Simjat Torá; donde se había brindado con vino en las circuncisiones y los novios se habían colocado bajo la *hupá* para firmar el contrato nupcial arameo, provisto de una rica ornamentación floral, la *ketubá*; donde los médicos habían proporcionado pócimas y consuelo a los enfermos de todas las religiones, y donde los copistas e iluminadores habían creado objetos que atestiguaban la infinita fuerza creativa de la humanidad⁹⁸¹.

La mayoría de los judíos castellanos salieron hacia el norte de África -en Argelia: Orán, Árgel y Bujía; y en Marruecos: Arcila, Badis Larache, Salé y Fez- y Portugal⁹⁸², en tanto que los aragoneses eligieron por destino Navarra, Nápoles, los Balcanes y, posteriormente, el Imperio otomano. Son los sefardíes, asentados hoy mayoritariamente en el Estado de Israel, que aún conservan la lengua castellana o ladino⁹⁸³ y numerosas costumbres de aquella época⁹⁸⁴. A los refugiados en Portugal les

⁹⁸¹ SCHAMA, S., *La historia de los judíos*, t. I, op. cit., p. 493.

⁹⁸² Los cronistas coetáneos no se ponen de acuerdo sobre el número de los que emigraron a Portugal. Según Abraham Zacuto, más de 180.000 judíos salieron de España, de los cuales cerca entre 100.000 y 120.000 se establecieron en Portugal. Damiao de Góes y Andrés Bernáldez coinciden sustancialmente con la apreciación de Zacuto. Cifras sin duda exageradas. Sumados a los judíos nativos, representarían en torno al 10 por ciento de la población del reino lusitano. Sobre el número de los establecidos en Marruecos vid. ZAFRANI, H., «Las comunidades judías de origen ibérico de Marruecos, desde 1492 hasta nuestros días», en H. MÉCHOULAN (ed.), *Los judíos de España: historia de una diáspora (1492-1992)*, Trotta, Madrid 1993, pp. 492-493.

⁹⁸³ Aunque con variedades, según el destino en la diáspora. Entre las más destacadas la haketía (*hakitia*) o judeoespañol marroquí. Sobre la haketía vid. BENOLIEL, J., «Dialecto judeo-hispano-marroquí o haquitía». *Boletín de la Real Academia Española*, 13-15 (1926-8), pp. 342-363; 188-233; 507-538 y 47-61; y CASTRO, A., «Entre los hebreos marroquíes: la lengua española en Marruecos». *Revista Hispano-Africana*, 1/5 (1922), pp. 145-146. Para una comparativa con el judeoespañol oriental vid. CREWS, C., «Some linguistic comments on Oriental and Moroccan Judeo-Spanish». *Estudios Sefardíes*, 2 (1979), pp. 3-20. «En el siglo XX se ha producido ya la casi total rehispanización de los sefardíes del Norte de África, tanto en los aspectos lingüísticos (desaparición de la haketía y adopción del español moderno en su variedad meridional, quedando sólo unos pocos rasgos dialectales de su habla) como culturales (DÍAZ-MAS, P., «Rojas Zorrilla y otros dramaturgos españoles en la Biblioteca de un sefardí de Gibraltar del siglo XVIII». *Revista de Literatura*, 69/137 (enero-junio 2007), pp. 138-139). Para los rasgos dialectales del español moderno hablado por sefardíes marroquíes, vid. HASSAN, I. M., «De los restos dejados por el judeo-español en el español de los judíos del Norte de África», en A. QUILIS (ed.), *Actas del XI Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románica*, t. IV, CSIC, Madrid 1968, pp. 2127-2140.

⁹⁸⁴ Los expulsados de 1492 salieron de España casi sin carga material, pero llevaron consigo al exilio su poderosa carga espiritual, que transmitieron de padres a hijos, en forma de canciones, refranes y cultura culinaria; aparte de la lengua y los ritos religiosos, claro está. Los que se asentaron en el Magreb continuaron con sus tradiciones jurídicas y formas de vida comunitaria. El 17 de mayo de 1494 promulgaron las primeras *Taqqanot* generales. Las segundas, publicadas y ratificadas en 1496 por las cuatro aljamas sefardíes recién constituidas, ampliaban las anteriores. No se fusionaron, por lo tanto, con las comunidades judías autóctonas. Antes bien, las relaciones entre ambos grupos no fueron fluidas. «En Afrique du Nord, leur rencontre avec le judaïsme local donne lieu -à Fès notamment- à des querelles et à des conflits parfois douloureux et qui dureront souvent des siècles. Ayant une haute idée de leur culture et de la supériorité de leurs rabbins et de leurs traditions sur ceux des autochtones, ils n'ont cessé d'imposer à ces derniers leur manière de voir et leurs traditions. Ils ne fréquentent pas les synagogues des forasteros et ne reconnaissent de valeur ni à leurs traditions ni à leur liturgie, encore moins à leur abattage rituel. (...) on est loin de la fusion ou de la symbiose. Il y a des heurts: chacune des communautés considère l'autre comme hérétique, à tout le moins comme insuffisamment développée» (MALKA, V., *Les juifs sépharades*, op. cit., pp. 27-28). «Los judíos autóctonos aplicaban el antiguo derecho talmúdico, ampliado y corregido por las costumbres locales. (...) Con la llegada de los expulsados de España,

fue concedido un permiso de estancia de ocho meses, según veremos más abajo. En Navarra fueron acogidos por doña Catalina y don Juan Albret antes de que los Reyes Católicos instigasen su expulsión, decretada en 1498⁹⁸⁵. Los que se establecieron en el Imperio otomano fueron, en términos generales, bien recibidos, aunque padecieron abusos por parte de las sociedades de acogida. Por paradójico que parezca, la teocrática Roma recibió a los exiliados con los brazos abiertos. A primera vista, las demostraciones de respeto y tolerancia hacia la comunidad judía de Roma contrastan con la expulsión de los judíos y el hostigamiento de gran número criptojudíos a manos de la Inquisición en España. Como dato revelador, puede citarse el ingreso de importantes sumas de capital por la venta de perdones en Roma y la confiscación de propiedades de las víctimas en los reinos españoles. Así y todo, si Alejandro VI pudo permitirse el lujo de ser indulgente en una ciudad donde la comunidad judía establecida y la oleada de judíos sefardíes expatriados no eran necesariamente vistos como una amenaza de desestabilización, en la España de la inmediata post-reconquista el riesgo potencial fue juzgado muy alto⁹⁸⁶. La actitud de la jerarquía romana, desde el s. XV hasta el XVII, hace pensar a MESSADIÉ en un doble papel:

Por una parte, ciertos papas aseguraban su protección a los judíos y, por la otra, la Inquisición, los teólogos y el clero los perseguían. Parecía como que la Iglesia ya no tuviera para ellos ni doctrina, ni política. Un Pablo III, que reinó desde 1534 hasta 1549, alentó así el establecimiento en Roma de las comunidades expulsadas de Nápoles por Carlos V, y su sucesor Julio III renovó esas garantías. Ahora bien, durante ese tiempo, la Inquisición proseguía sus exacciones. ¿Qué sentido podía tener entonces la protección pontificia? La Inquisición respondía directamente al poder pontificio. Cualquier papa hubiese podido, si no disolverla, al menos poner una sordina a sus actividades, pero ninguno lo hizo.

Sin embargo, la situación terminó por definirse, pero para peor: dos meses después de su advenimiento, el sucesor de Julio III, Pablo IV, ex Inquisidor Mayor, conocido con el nombre de “Azote de los judíos”, encerró sus barrios dentro de un muro, no solamente en Roma, sino también en todas las ciudades de los estados pontificios. Imitaba de ese modo el gueto veneciano, con sus restricciones sobre la hora de queda y la libertad de circulación en las ciudades, a fin de impedir que esos infieles que eran los judíos contaminaran a los creyentes⁹⁸⁷.

coexistió junto al antiguo derecho talmúdico el derecho perfilado en las *taqqanot* castellanas» (ZAFRANI, H., «Las comunidades judías de origen ibérico de Marruecos...», op. cit., p. 495). A partir de 1545 las *Taqqanot* sefardíes se impusieron en todas las juderías del país, incluso en las marroquíes arabófonas.

⁹⁸⁵ Sobre la expulsión de los judíos de Navarra, GAMPEL, B. R., *Los últimos judíos en suelo ibérico...*, op. cit., pp. 196 y ss.

⁹⁸⁶ Para un análisis comparativo de la situación en España y Roma durante los años inmediatamente posteriores al Edicto de expulsión, vid. *in totum* FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, A., *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503)*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2005.

⁹⁸⁷ *Historia del antisemitismo*, op. cit., p. 195.

A las ya de por sí duras condiciones de la expulsión habría que sumar las penalidades del éxodo. Dado el exiguo plazo que se les dio, malvendieron sus bienes raíces.

Aquella oferta abundante y rápida, a realizar en plazo fijo y en un país pobre en capitales, causó la caída brusca de los precios. (...) En algunos lugares el concejo trató de prohibir la compra de propiedades judías, a fin de obligarles a abandonarlas; a estos abusos los Reyes negaron en todo momento su autorización⁹⁸⁸.

En condiciones, además, muy arriesgadas, pues el escaso dinero que obtuvieron lo pasaron de contrabando a Portugal.

“A mediados de mayo de 1492 (...) se informó a los Reyes Católicos de que un tráfico de oro y plata se estaba produciendo, especialmente en la frontera de Portugal. Pasaron aviso a las autoridades fronterizas para que extremasen a fondo la vigilancia; de ninguna manera estaban dispuestos a consentir a los judíos llevar metales preciosos, que eran, en su opinión, los verdaderos fundamentos de riqueza en el reino”⁹⁸⁹.

“En la práctica de lo que se trataba era de conseguir que los judíos pudieran tener lo antes posible convertidos todos sus bienes en dinero y este a su vez en manos de los banqueros italianos encargados de convertirlo en letras de cambio. De este modo los perjuicios económicos de la operación serían mínimos”⁹⁹⁰.

Tampoco les sirvieron de mucho las cartas de pago de los mercaderes genoveses, pues al tiempo de hacerlas efectivas aquéllos no dudaron en sacar provecho de la situación exigiendo crecidos intereses, cuando menos.

Los banqueros genoveses tuvieron la oportunidad de pagar a los reyes y no a sus legítimos dueños las letras de cambio, descontando el 20 por 100⁹⁹¹.

En cuanto a los judíos que no habían empleado pagarés y que se negaban a pagar antes de tiempo, jueces comisarios designados al efecto procedían a la ejecución de sus deudas sin dilaciones. El Consejo Real no consintió que los acreedores cristianos les redujeran a prisión, ordenando su inmediata puesta en libertad. Las resoluciones del Consejo apuntan siempre a conseguir que se facilitase la venta de bienes judíos para impedir retrasos en la salida.

El Consejo autorizó entonces la confiscación de los bienes que siguieran a su nombre, accedió a que se concediesen seguros a los acreedores y a que las autoridades locales acudiesen a la vía de apremio para obligar al pago. Nunca accedió, sin embargo, a que se ejecutase prisión por deudas.

⁹⁸⁸ SUÁREZ BILBAO, F., *El fuero judiego en la España cristiana...*, op. cit., pp. 133-134.

⁹⁸⁹ SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. (coord.), *Historia general de España y América*, t. V, op. cit., p. 564.

⁹⁹⁰ SUÁREZ BILBAO, F., *El fuero judiego en la España cristiana...*, op. cit., p. 140.

⁹⁹¹ SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. (coord.), *Historia general de España y América*, t. V, op. cit., p. 564.

Las órdenes fueron perentorias: los judíos tenían que salir de España en el momento de agotarse el plazo⁹⁹².

También padecieron enormes dificultades a la hora de recaudar las deudas de sus convecinos cristianos.

La brusquedad con que se había dictado la orden de destierro sorprendió a muchos judíos en situación de acreedores y deudores, con contratos que aún no habían vencido o que obligaban incluso más allá de la fecha fijada. Muchas de las deudas procedían de la administración de unas rentas públicas que ya no iban a percibir⁹⁹³.

Los cristianos dispusieron de quince días para probar sus derechos sobre los bienes. El asunto dio lugar a un sinnúmero de trámites y actos judiciales que no siempre fueron resueltos de modo satisfactorio y a tiempo. En algunos casos, los contratos tenían su vencimiento después del 10 de agosto (último día del plazo dado para la salida, incluyendo la prórroga de diez días añadida por Torquemada); los recibos correspondientes quedaron depositados en manos de terceros, cristianos viejos o nuevos, encargados de ejecutarlos en el plazo debido. Una Real carta de 14 mayo permitió el traspaso de deudas en forma de venta, cesión o apoderamiento. Por supuesto, hubo deudores que se negaron a pagar, pretextando el consabido *fraude de usura*.

“En agosto de 1492 fue presentada, ante el Consejo real, una denuncia de que dichas deudas eran, todas o casi todas, fruto de la usura; se cursó una orden [en septiembre] para que no se pagasen hasta que fuera comprobada, en cada caso, la verdad de la acusación. De dicha orden se exceptuaron las que, procedentes de Abravanel, habían pasado al tesoro y las que, del mismo modo, recibieran el cardenal Mendoza y su iglesia de Toledo”⁹⁹⁴.

“Comenzó éste [el abuso fraudulento de los judíos] cuando el párroco de Cervillejo, una aldea próxima a Medina del Campo, (...) presentó ante el Consejo Real una denuncia de que todas las deudas judías, en los últimos diez o quince años eran usurarias y, por esta causa, los pobres campesinos se habían visto obligados a malvender sus propiedades quedando empobrecidos. Lo que el cura pretendía era, nada menos, que la anulación de tales deudas”⁹⁹⁵.

Sea como fuere, el 10 de septiembre fue decretada la confiscación de todos los bienes, cambios y deudas que los judíos hubiesen dejado en España, «decisión ésta que

⁹⁹² SUÁREZ BILBAO, F., *El fuero judiego en la España cristiana...*, op. cit., p. 136. Una sentencia del Consejo Real de 14 de mayo permitió embargar las propiedades de judíos que se ausentaran a fin de garantizar el cobro de deudas.

⁹⁹³ Ibid., p. 134.

⁹⁹⁴ SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Judíos españoles en la Edad Media*, op. cit., cap. X.

⁹⁹⁵ SUÁREZ BILBAO, F., *El fuero judiego en la España cristiana...*, op. cit., p. 140.

se basaba en las leyes de saca y en las prácticas de marcas y represalia que regulaban los delitos mercantiles internacionales»⁹⁹⁶.

2.- En cuanto a los costos del éxodo, hay que decir que todos fueron pagados por los expulsados: manutención, flete de barcos, derechos de paso, etc. La venta de los bienes comunitarios de las aljamas -escuelas, sinagogas, cementerios, hospitales- se destinó a costear el viaje de los más pobres y los contratos de escoltas y oficiales reales que garantizarían su seguridad. Lamentablemente, no todos los bienes llegaron a venderse a tiempo.

Se intentaron liquidar los bienes comunales vendiéndolos a municipios y personas particulares, pero los fieles y escrupulosos oficiales reales no tardaron en confiscarlos. Con el tiempo, se haría donación de ellos a los municipios, iglesias, monasterios y favoritos personales de los Reyes. Los cementerios se convirtieron en campos de pastoreo por orden del a Reina y las lápidas fueron vendidas como piedras, destinadas a distintos usos, no siempre propiso de su origen sagrado. Ciertos bienes que pertenecían al patrimonio de las aljamas se emplearon también para cubrir las deudas del gobierno municipal en forma de juros⁹⁹⁷.

Los precios costosísimos del pasaje y flete de buques tampoco les protegió de la rapacería de los patrones. No pocos judíos fueron despojados de sus pertenencias o incluso fueron asesinados en alta mar, cuando no abandonados a su suerte o vendidos como esclavos en puertos hostiles.

Dos Hermanos, Pedro y Fernando López de Illescas, cobraron 6.000 doblas por un viaje a Tremecén que jamás se realizó. Muchos capitanes de barcos vendieron como esclavos en África a los pasajeros que transportaban. El 5 de octubre de 1492 Fernando envió a Florencia uno de sus consejeros para que, con discreción, averiguara los robos y violencias de que los judíos habían sido víctimas⁹⁹⁸.

Muchos de los que cruzaron la frontera de Portugal, previo pago de un permiso de estancia por ocho meses, fueron víctimas de robos y abusos (percepción fraudulenta de peajes y rodas) y sus mujeres violadas y vendidas como esclavas. Para mayor escarnio, João II ordenó que a toda persona que extraviara el permiso y el recibo de haber abonado la tasa de 8 cruzados le fueran secuestradas sus propiedades, y que el denunciante fuera recompensado con un tercio de ellas: «era esto incentivo de denuncia y deliberado origen de rencillas y celos entre los desterrados»⁹⁹⁹.

⁹⁹⁶ SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. (coord.), *Historia general de España y América*, t. V, op. cit., p. 564

⁹⁹⁷ SUÁREZ BILBAO, F., *El fuero judiego en la España cristiana...*, op. cit., p. 146.

⁹⁹⁸ SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. (coord.), *Historia general de España y América*, t. V, op. cit., cap. X.

⁹⁹⁹ BEINART, H., «Vuelta de judíos a España después de la expulsión», op. cit., p. 187. El rey estableció para los judíos cuatro puertas: en Melgaço, Castel Rodrigo, Olivença y Arronches. Allí les inscribían y les

No son mejores las noticias que dan los cronistas hebreos de los que eligieron por destino Argelia y Túnez.

“Doce mil expulsos en el sólo reino de Tremecén, de los cuales tres mil murieron de hambre y sed a poco de llegar, reducidos los demás a andar errantes por los campos o volver a Castilla pidiendo el bautismo. Así fallecieron muchos, confirma un autor anónimo, antes de poder entrar en las ciudades, cuyo permiso obtuvieron merced a la intervención de un cierto Abraham, “virrey de Tremecén”, tan caritativo como poderoso”¹⁰⁰⁰.

“La toma de Túnez por el rey de España en 1535 se acompañó de grandes desastres para los judíos. (...) Yoseph ha-Kohen recuerda (...) lo siguiente: «Eran muy numerosos los judíos: unos huyeron al desierto donde, cosumidos por el hambre y la sed, y reducidos a la más extrema aflicción, fueron despojados por los moros de de cuanto habían podido llevarse, y muchos murieron entonces; los otros fueron exterminados por los cristianos al entrar éstos en la ciudad; a otros llevó cautivos el vencedor, sin que nadie les socorriera (...), los vendieron como esclavos en las tierras más diversas, pero las comunidades judías de Nápoles y Génova rescataron a muchos de ellos»”¹⁰⁰¹.

Al parecer, los mejor tratados fueron los que embarcaron en los navíos contratados por Isaac Abravanel con la colaboración de dos conversos influyentes, un funcionario real, Luis de Santángel, y un banquero genovés, Francisco Pinelo, que velaron por ellos.

3.- Pero el destierro no era la única tabla de salvación posible. Perdida toda esperanza de que los reyes revocaran su decisión¹⁰⁰², algunos judíos, una minoría, según algunos estudios¹⁰⁰³, optaron por abrazar el catolicismo.

¿Confiaban los Reyes en que los judíos se convertirían? Hubo, durante el plazo concedido hasta la salida, una intensificación en las predicaciones y, desde luego, algunos bautismos. Ciertos datos parecen abonar la tesis de que se confiaba en que sólo una minoría iba a escoger las amarguras del destierro. (...) La respuesta fue negativa¹⁰⁰⁴.

Si bien, por lo general, los ánimos no fueron violentados, en aquellos meses previos a la expulsión tampoco faltaron los incidentes. Conversiones masivas, como el bautismo de 100 personas, adultos, mujeres y niños ocurrido en Teruel, o las de

costraraban los ocho ducados. Pagaban hombres y mujeres, salvo niños de pecho y algunos obreros especializados. Los que no pagaban o eran capturados cruzando la frontera sin permiso eran vendidos como esclavos o enviados a las Islas de los Lagartos.

¹⁰⁰⁰ BEL BRAVO, M. A., *Sefarad: los judíos de España*, Sílex, Madrid 2001, p. 317.

¹⁰⁰¹ Ibid., p. 320.

¹⁰⁰² Un arrendador de impuestos, Isaac (ben Yehuda) Abravanel, negoció personalmente con los reyes ciertos detalles de la marcha, como condiciones favorables para los que habían de iniciarla y la venta de bienes comunales de las aljamas. Llegó a ofrecer a los reyes una fortuna en oro a cambio de que retiraran la orden de expulsión, pero fue duramente contestado por Torquemada.

¹⁰⁰³ A pesar de que las cifras aún no han podido verificarse y de que forman parte de una estimación que posiblemente sea exagerada, STEINHAUS (*Ebraismo Sefardita. Storia degli Ebrei di Spagna nel Medioevo*, Forni, Bolonia 1969), siguiendo a BAER, sostiene que unos 5.000 judíos se habían convertido de los 200.000 que componían la población hebrea.

¹⁰⁰⁴ SUÁREZ BILBAO, F., *El fuero judiego en la España cristiana...*, op. cit., p. 131.

influyentes miembros de la comunidad, ricos, rabinos y sus familias, como Abraham Seneor o Abraham de Córdoba. Está claro que con aquellas espectaculares conversiones y la publicidad que se les dio las autoridades trataban de persuadir a los que todavía no habían abjurado de su fe.

Así y todo, la recepción del bautismo no representaba un fin en sí mismo. Tan sólo el punto de arranque del programa de pasos y rituales dirigido a identificarlos como miembros de la religión cristiana, condición ineludible para ser aceptados en la nueva sociedad. El primer paso consistía en adoptar un nombre cristiano, normalmente el del padrino o el del santo del día. En segundo lugar, debían abandonar las prácticas culturales judías ligadas a fiestas, acontecimientos sociales, costumbres, atuendos, comidas... etc. Para ello, era necesaria una instrucción religiosa que, en teoría, debía recibirse antes del bautismo, pero que en general tenía lugar después¹⁰⁰⁵. En los escasos registros de conversos que se conservan, se especifica poco sobre los requisitos del neófito, aunque es de suponer que estos catecúmenos tuvieron que formarse en los rudimentos de su nueva religión; es decir, debían aprender a santiguarse, el Credo, el Padrenuestro, el Avemaría y los diez mandamientos, y enviar a sus hijos a la Iglesia¹⁰⁰⁶.

En cualquier caso, estos rápidos bautizos no eran en sí garantías de una aceptación real de la nueva fe, como lo demuestran los frecuentes casos de renuentes, a los cuales, en un primer momento, ni siquiera les fue permitido emigrar. Una Pragmática de la reina Isabel de 17 de septiembre de 1502 prohibía a los cristianos nuevos salir del reino y vender sus bienes inmuebles en el espacio de dos años. Los capturados podrían ser reducidos a esclavitud, luego de procederse a la confiscación o *secuestro* de sus bienes muebles e inmuebles.

A pesar de las restricciones y de la implacable persecución inquisitorial, la consigna de las más altas instancias de poder era la rápida y plena cristianización (léase asimilación), motivo por el cual se resolvió concederles protección especial. Y así, tirando de precedentes históricos -Partidas¹⁰⁰⁷, Fueros de Aragón¹⁰⁰⁸, Cortes de Soria de

¹⁰⁰⁵ A finales del s. XV se escriben los primeros catecismos específicos para convertir judíos, como el *Catechismus per iudaeorum conversione* (Hispani ca. 1478) de Pedro González de Mendoza, arzobispo de Sevilla y confesor de la reina Isabel.

¹⁰⁰⁶ Aunque dirigida a los conversos de moro del Albaicín, parece especialmente ilustrativa en este punto una Instrucción y carta de Fr. Hernando de Talavera, en que les amonesta lo que deben hacer, y que puede consultarse en LADERO QUESADA, M. A., *Granada después de la reconquista...*, op. cit., pp. 464-466.

¹⁰⁰⁷ Ley 3.ª del título XXV de la séptima Partida: «Viven y mueren muchos hombres en las creencias extrañas que amarían ser cristianos, sino por las vilezas y las deshonras que ven recibir de palabra y de

1380¹⁰⁰⁹, etc.-, una Provisión del Consejo Real de 24 de octubre de 1493 amenazó con graves sanciones a los que atacaran al honor de aquellos cristianos nuevos, llamándoles judíos y «tornadizos» (traidores a su fe). La expresión, empleada indistintamente para denominar tanto a judeoconversos como a mudéjares, no es de origen popular, sino que trae causa del Derecho local medieval castellano y aragonés:

[Fuero de Uclés] Et homines de Ucles, si tornadizos tornaverint et si non habuerint filios, hereditent eos post mortem¹⁰¹⁰.

[Fuero de Plasencia, § 5] Mando que todo ome que sus moros fiziere christianos & ellos fijo ni fija non ovieren, el sennor herede la buena d'ellos. Et si el sennor de los tornadizos finare, los fijos del sennor hereden la buena d'ellos¹⁰¹¹.

[Fuero de Santa María de Albarracín] Decabo si alguno de uos . de moros faze xristianos . et aquellos sin fillos morran . el sennor dellos hereden sos bienes. Si por auentura el sennor daquellos tornadizos uiuo non fuere . los fijos del sennor . o los herederos hereden sos bienes desuso ya dichos¹⁰¹².

No fue esta una medida aislada. El 26 de marzo de 1495 los Reyes Católicos ordenaron a los justicias de Alcalá de Henares «y a cualesquier personas a quienes fueren presentadas estas letras» proteger a los conversos, los cuales se habían quejado

hecho a los otros que se tornan cristianos, llamándolos tornadizos, echándoles en cara otras muchas maneras de denuestos, y tenemos que los que esto hacen yerran en ello malamente, porque estos deben honrar a estos tales por muchas razones, y no deshonrarlos (...). Y por estas deshonras que reciben, tales hay de ellos que después que han recibido nuestra fe y son hechos cristianos, arrepíentanse y desampáranla, cegándoseles los corazones por los denuestos y vilezas que reciben. Y por ello mandamos que todos los cristianos y cristianas de nuestro señorío hagan la honra y bien en todas las maneras que pudieren a todos aquellos que de las creencias extrañas vinieren a nuestra fe» (*Las Siete Partidas...*, op. cit., p. 207).

¹⁰⁰⁸ § 271: «(...) que nenguno non sea osado dezir ni clamar tornadiço ni renegado ni otra senblant palaura ad aquel qui fore conuertido de iudaysmo o de paganismo a la nuestra santa fe» (*Los Fueros de Aragón. Según el manuscrito 458...*, op. cit., p. 161). Recogen estos Fueros las disposiciones dadas en las Cortes de Huesca de 1247: «Statuimos in super imperpetuum et firmiter, sub pena pecuniaria arbitrio iudicis infligenda, ne alicui de iudaismo vel paganismo ad fidem nostram catholicam converso, presumat aliquis cuiuscunque conditionis sti impropere conversionem suam dicendo vel vocando eum “renegat”, vel “tornadic”, vel consimili verbum» (CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 97).

¹⁰⁰⁹ § 21 del Cuaderno otorgado por Juan I a las Cortes de Soria (1380): «Otrosy alo que nos pidieron por merçet que por quanto muchos judios e judias se tornauan ala fe de Dios, conosçiendo que estan e biuen en pecado, e les dizen muchas palabras injuriosas que eran en bituperio dela ley asy los christianos commo los judios, por lo cual era ocasión que otros judios e judias non se querian tornar ala fe de Dios; que mandasemos poner sobre ello aquella pena quela nuestra merced ffuese;

»A esto rrespondemos que nos plaze dello e entendemos que es rrazon e derecho, e por ende ordenamos que qual quier que llamare marrano o tornadizo o otras palabras injuriosas alos que se tornaren ala fe catolica, quele peche trescientos mr. Cada vez que gelo llamare; e sy fuere tal persona que non aya bienes deque gelos pagar, que yaga quinze dias enla prision» (*Cortes de los antiguos reinos...*, t. II, op. cit., p. 309).

¹⁰¹⁰ Fita Colomé, F., «El Fuero de Uclés», op. cit., p. 339, n. 16.

¹⁰¹¹ *Fuero de Plasencia*, op. cit., p. 22; POSTIGO ALDEAMIL, M.ª J., «El Fuero de Plasencia», op. cit., p. 181.

¹⁰¹² *Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín...*, op. cit., p. 141.

de ser insultados y golpeados por los vecinos, algunos hasta la muerte. Los lugareños habían persuadido a un fraile que predicara contra ellos en sus sermones:

A fyn de poner escandalo en el pueblo para que los roben e maten, diz que han fecho e ynducido a vn frayre que podian en esa dicha villa que diga en los sermones que fase muchas cosas feas e ynormes contra ellos y que ha puesto muchos alborotos, de manera que los llaman judios e tornadizos.

Se ordena a los justicias castigar severamente a los transgresores:

Que no sean vltrajados sobre lo susodicho (...) Y otrosy mandamos que no consyntades que de aquí adelante los llamen judios ni tornadizos, so las penas que de nuestra parte pusieredes¹⁰¹³.

Los numerosos disturbios y desórdenes contra los recién convertidos, amasados en los odios locales, equivalían a anular e invalidar la idea de cristianizarlos. De hecho, la asimilación de formas impuestas por la sociedad cristiana no resultó cosa fácil ni de un día. En un primer momento, cosa muy común entre los conversos, elegían residir alejados de su lugar natal. Esto les permitía evitar represalias de sus antiguos vecinos y al mismo tiempo crear nuevos lazos mediante matrimonios con cristianos viejos. Así el apellido de los hijos se transformaba fácilmente en cristiano, normalmente el de su madre, y se utilizaban los lazos y redes sociales de la familia cristiana para difuminar los orígenes conversos en la sociedad de acogida. En estos casos, la aculturación, apuntalada por la formación cristiana que la madre daba a los hijos en el hogar, resultaba casi completa. No sólo el vestido, sino también la dieta o las formas de vida y de educación de los niños se vieron afectados por estos cambios. En qué medida fueron sinceros o no, nunca lo sabremos. Lo que sí sabemos es que corrieron el riesgo de quedarse inermes -una cierta filiación de apátridas- en una sociedad cristiana cada vez más reticente a admitir la sinceridad de las conversiones. En otras palabras, el Edicto de expulsión no sacudió ese legado del subconsciente colectivo que era la imagen del judío-extranjero, pese a los siglos de ininterrumpida presencia de esta grey en la nueva *Misraim*¹⁰¹⁴. Antes al contrario, dicha imagen se proyectó sin solución de continuidad

¹⁰¹³ RGS vol. 12, núm. 1472, fol. 173.

¹⁰¹⁴ Más allá de las leyendas que remontan la presencia judía en la Península al período salomónico, las inscripciones trilingües de Tarragona y Tortosa y el ánfora hallada en Ibiza sitúan los primeros asentamientos conocidos en el s. I. Que los primeros movimientos asentatorios se hayan datado en este concreto período ha llevado a que la historiografía los asocie con el mito del exilio judío. Según esta tesis, las rebeliones judías contra Roma y la destrucción del segundo Templo dieron lugar a la diáspora hebrea por el Mediterráneo. Pero lo cierto es que las primeras comunidades hebreas en la Península precedieron la destrucción del segundo Templo. Ya existían algunas comunidades repartidas por la franja mediterránea, en Ampurias, Mataró o Tarragona, fruto de las redes comerciales de fenicios y griegos. A

sobre los recién bautizados, alimentando todavía más si cabe el prevaleciente ostracismo social en contra de ellos.

En este orden de ideas, la oposición cristiano nuevo-cristiano viejo llegó a hacerse tan sólida que se refleja en las fuentes del momento en la consideración de todos los conversos como de un colectivo, una unidad, a pesar de constituir un grupo tan heterogéneo en su composición y evolución como el resto de la sociedad dominante, dependiendo de factores como la posición social (léase linaje de pertenencia), el nivel cultural o de riqueza, así como por zonas (valencianos, castellanos, aragoneses, navarros, etc.).

4.- De otra parte, si para los judíos la expulsión supuso un trauma, ¿qué consecuencias trajo para España? Tras exponer el caso de un médico hispanojudío que regresó de Portugal tras convertirse, BEINART llega a la conclusión de que «toda España perdió mucho con la expulsión (...) y los reyes hicieron todo lo posible por remediar la situación, atrayendo a los médicos a los puestos de su antigua residencia»¹⁰¹⁵. No es una opinión aislada, pues durante mucho tiempo se ha pensado que la pérdida de la población judía condujo a la ruina a los territorios que abandonaron.

lo que debe añadirse que no hay un solo libro sobre el exilio y que en ningún documento de las abundantes fuentes romanas se menciona una deportación en masa de Judea, ni siquiera después de la rebelión de 132. Pese a que Jerusalén perdió su nombre por el de Colonia Elia Capitolina (en honor al emperador Tito Elio Adriano) y que a los hombres judíos, incluso a los convertidos al cristianismo, les estuvo vedada la entrada durante algún tiempo bajo pena de muerte, la población, que había convertido a Yamnia en nuevo centro religioso, comenzó a florecer en las siguientes generaciones para recuperarse por completo en el s. III, si bien la proporción de cristianos en la antigua capital del reino de Judá aumentó por efecto de las conversiones. Coincidimos con la tesis de SAND (*La invención del pueblo judío*, op. cit.) a este respecto: el mito del exilio judío tuvo su origen en el ascenso de la mitología cristiana, que hablaba del destierro de los judíos como castigo divino por su rechazo y crucifixión de Jesús. La existencia de comunidades judías en todo el Mediterráneo era previa. Tal y como adelantamos, serían los enclaves comerciales fenicios y griegos de la costa mediterránea los primeros focos de asentamiento judío, que paulatinamente se fueron extendiendo hacia el interior gracias a la acción proselitista. Entre los varios reinos que se convirtieron al judaísmo, la tribu de la reina beréber Kahina lideró la resistencia al avance arábigo-musulmán en el norte de África -como menciona el historiador Ibn Jaldun (s. XIV)-. Muchos de los soldados de Kahina -Tariq entre ellos- se enfrentaron a los musulmanes, pero luego se convirtieron al islam, como muchos judíos, aunque no todos. Tras la invasión islámica en 711 muchos judíos beréberes cruzaron el Estrecho atraídos por el esplendor de la Corte de los Omeyas, uniéndose a los que aquí ya había. Sobre los dos levantamientos contra Roma vid. AHARONI, Y. y AVI-YONAH, M., *Der Bibel Atlas*, Hamburgo 1998, pp. 157-165; RASMUSSEN, C. G., *Historisch-Geografischer Atlas zur Bibel*, 2.ª ed., Neuhausen, Stuttgart 2000, pp. 160-179. Sobre Ibn Jaldun vid. *Introducción a la historia universal: [Al-Muqaddimah]*, estudio preliminar, revisión y apéndices de E. Trabulsi, trad. de J. Feres, Fondo de Cultura Económica, México 1977. Una opinión diferente en BEINART, H., «Cuando los judíos llegaron a España». *Estudios*, 3 (1961), pp. 1-32; y MOTIS DOLADER, M. A., «Estructura interna y ordenamiento jurídico de las aljamas judías del valle del Ebro», op. cit., pp. 113-114.

¹⁰¹⁵ «Vuelta de judíos a España después de la expulsión», op. cit., pp. 191-192. Tráigase a colación el caso de maestro Enrique, referido páginas atrás y tomado de VAL VALDIVIESO, M.ª I. DEL, «El caso de Rabi Simuel Amigo, físico de Valladolid (1475-1490)», op. cit., p. 183.

SOMBART, a principios del s. XX, y tras él AMÉRICO CASTRO y SÁNCHEZ ALBORNOZ, señalaron a los judíos como los motores de la economía, del capitalismo y del progreso: su expulsión trajo a largo plazo la decadencia de España, incapaz de sustituirlos por banqueros y empresarios cristianos. Pero nada de esto se desprende de los documentos conservados en los archivos. Como se ha visto ya, a finales del s. XV la presencia y el papel de los hebreos en la recaudación de impuestos, en la organización de la hacienda real y, en suma, en la vida económica en general, era secundario en Castilla y casi imperceptible en los Estados aragoneses. Conversos y cristianos viejos los habían relevado; obviamente no eran los judíos los únicos capitalistas o de mentalidad capitalista. Sólo conocemos el caso de un financiero que prefirió el exilio a abjurar de su fe: Isaac Abravanel.

Con frecuencia se ha descrito a los sefardíes en el momento de su exilio como hombres ricos, desarraigados de la tierra, dedicados a oficios muy lucrativos. Grave error. Ciertamente había entre los judíos algunos arrendadores y recaudadores de tributos, muchos menos de los que se había supuesto, como ha revelado Ladero; pero este oficio (...) no era lucrativo más que para los grandes financieros, que trabajaban a gran escala y sin duda los judíos recurrían a él, como a los préstamos a interés, a falta de algo mejor. Los ricos eran muy pocos y podemos estar seguros de que los conocemos a todos a través de la documentación¹⁰¹⁶.

Hay que añadir que la España del s. XVI no era una nación precisamente atrasada. Su pujanza en el terreno demográfico y comercial le venía de antes y la expansión se prolongó por lo menos hasta finales de la centuria. Las dificultades que conoció la economía española a partir de la segunda mitad del s. XVI se deben, no a consideraciones ideológicas (léase el fanatismo inherente a la mentalidad católica del momento), sino a causas políticas y económicas y, sobre todo, a las implicaciones nefastas de la política imperialista de los Austrias, a pesar de las innumerables remesas de metales preciosos que llegaban de América. La expulsión de los judíos se realizó en un momento de auge y prosperidad. En estrictos términos demográfico-económicos y prescindiendo de los aspectos humanos, la expulsión no supuso para España ningún deterioro sustancial, sino solamente una crisis pasajera rápidamente superada.

Abundando en esta hipótesis, KAMEN tacha de tópico la teoría de un declive de la economía a raíz de la expulsión. A su juicio, sumando los conversos anteriores, los convertidos a consecuencia del Edicto y los que regresaron del exilio -en su criterio, con el que coincidimos, la mitad de los judíos que habitaban la Península se convirtió tras el

¹⁰¹⁶ SUÁREZ BILBAO, F., *El fuero judiego en la España cristiana...*, op. cit., p. 142.

Edicto o regresó del exilio-, la minoría judaica no habría desaparecido más que en apariencia¹⁰¹⁷. Da buena prueba de ello el que, tras la expulsión, la participación de los conversos en el comercio internacional creciera considerablemente, debido precisamente a que aumentaron sus contactos internacionales con la diáspora sefardí.

Un tema paralelo es el que plantea la polémica de la ciencia, esto es, si la intolerancia religiosa manifestada en la expulsión de judíos y moriscos pudo influir la decadencia y total ruina de la ciencia española bajo los reinados de la Casa de Austria. A decir verdad, el único sabio judío que salió de España en 1492 fue Abraham Zacuto, que había enseñado en las Universidades de Zaragoza y Salamanca, ocupando la cátedra de astronomía y astrología en esta última. Se comprende, por lo tanto, que el problema no interesa a la expulsión de los judíos como tales, sino a los conversos que se quedaron, amenazados por la Inquisición.

En relación al problema judaizante, del cual la expulsión pretendía ser una solución, evidentemente no desapareció. Más bien al contrario, se incrementó nuevamente como consecuencia de una gran masa de judíos que se convirtió en una situación poco propicia a los bautismos sinceros. De esto trataremos más adelante.

En 1492 concluye, pues, la época dorada del judaísmo español, que sólo llevará en adelante una existencia subterránea, siempre amenazada por el aparato inquisitorial y la suspicacia de una opinión pública que veía en judíos y conversos sinceros a los enemigos naturales del catolicismo y de la identidad española, tal como la entendieron e impusieron algunos eclesiásticos e intelectuales, en una actitud que, como veremos, rallaba el racismo.

3. El retorno de los «tornadizos»

Decíamos que ante el Edicto de expulsión una minoría de judíos prefirió el bautismo al exilio. Lo que no se ha dicho todavía es que buena parte de las conversiones fue posterior a la expulsión y que provocó retornos hasta 1499.

¹⁰¹⁷ «La expulsión de los judíos y la decadencia de España», en A. ALCALÁ (coord.), *Judíos. Sefarditas. Conversos...*, op. cit., pp. 420-433.

En los meses que mediaron entre la publicación de la Pragmática y la salida las conversiones serían escasas debido al ambiente que imperaba entre los mismos judíos, y a pesar del deseo o del esfuerzo de los mismos reyes ¹⁰¹⁸.

Aparte de los datos recopilados por BEINART y MOTIS DOLADER en dos trabajos hoy por hoy imprescindibles ¹⁰¹⁹, podemos citar, entre otros, a CANTERA MONTENEGRO, que en 1979 descubrió evidencias de judíos de Torrelaguna ¹⁰²⁰. SUÁREZ FERNÁNDEZ ha dado una lista de 117 nombres, por lo general cabezas de familia, lo que hace suponer que el número de individuos fuera sensiblemente mayor. El propio BEINART, en un artículo posterior centrado en Castilla, sostiene que «en total, después de bautizarse, volvieron los judíos a unas 70 localidades, pueblos y aldeas y otros lugares más pequeños donde reclamaron que les fueran devueltos sus bienes. Su número llegó a varios centenares» ¹⁰²¹. Más recientemente, SUÁREZ BILBAO ha dado cuenta del caso particular de un tal rabí Mose, vecino de Sepúlveda:

Abandonó definitivamente el reino entre aquel grupo de judíos esforzados que describía el cronista Bernáldez. Pero al cabo de un par de años y tal vez después de sufrir el terrible peso del destierro en Portugal o en el norte de África, tuviera nostalgia de aquella tierra castellana y cumpliendo con la exigencia de los reyes de convertirse para poder retornar, lo hiciera bajo el nombre de Pedro Laynez. (...)

Pedro Laynez tuvo que apelar ante el Consejo Real, para que le devolvieran sus bienes. Y los reyes, cumplidores de su palabra, ordenan a los corregidores de Segovia, de Aranda y de Sepúlveda (...) que ese embargo se levante y conforme a las escrituras y documentos que como judío de antaño, conservaba de sus bienes, así estos se les entregaran, mediante resolución de alza y quitamiento de cualquier secuestro y embargo de los bienes y las deudas que pudiera tener entonces. (...) Era el 30 de noviembre de 1494 ¹⁰²².

BENITO RUANO ha estudiado otros casos individuales ¹⁰²³. Entre los cronistas, Andrés Bernáldez fue el primero en ofrecer el dato de que parte de los que emigraron a Fez vía Arcila regresaron a España.

Algunos embarcaron para la Italia e otros se partieron para tierra del Turco, e muchos se convirtieron e vaptizaron e bolvieron en Castilla a sus mesmas tierras ¹⁰²⁴.

¹⁰¹⁸ LADERO QUESADA, M. A., «El número de judíos en la España de 1492...», op. cit., p. 175. También BAER, Y. F., *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit., p. 889, n.p.p. 13.

¹⁰¹⁹ En relación con los inmigrados a Castilla vid. BEINART, H., en *Los judíos de España*, MAPFRE, Madrid 1992; por lo que respecta a Aragón vid. MOTIS DOLADER, M. A., *La expulsión de los judíos del reino de Aragón*, t. II, op. cit., pp. 319-445.

¹⁰²⁰ «Judíos de Torrelaguna, retorno de algunos expulsados entre 1493 y 1495». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 39/2 (1979), pp. 333-346.

¹⁰²¹ «Vuelta de judíos a España después de la expulsión», op. cit., p. 191.

¹⁰²² «Las otras expulsiones de judíos: el caso de Sepúlveda», op. cit., p. 220.

¹⁰²³ «Reinserción temprana de judíos expulsos en la sociedad española», en J. M.ª SOTO RÁBANOS (coord.), *Pensamiento medieval hispano: homenaje a Horacio Santiago-Otero*, vol. 2, CSIC, Madrid 1998, pp. 1625 y ss.

¹⁰²⁴ *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, op. cit., caps. CX y CXIV.

En efecto, tras padecer innumerables iniquidades y atropellos, y sintiéndose invadidos por la nostalgia del hogar abandonado o por el deseo mismo de recuperar sus propiedades, un número todavía hoy indeterminado de hispanojudíos retornó al amparo de un Decreto real de 10 de noviembre de 1492¹⁰²⁵. En él los reyes, a instancias de un grupo de exilados que habían pasado a Portugal¹⁰²⁶, permiten el regreso de los allí concentrados a condición de que trajesen su fe de bautismo o de que al llegar a la primera localidad castellana se convirtiesen¹⁰²⁷, en presencia del obispo local o de su provisor y del corregidor o justicias. A todos les sería entregado un salvoconducto y se les permitiría recuperar sus bienes perdidos, muebles e inmuebles, pagando únicamente lo que cobraron al venderlos, más un tanto por las mejoras si tal era el caso, y adquirirían todos los derechos correspondientes a los cristianos, conforme a su nueva condición¹⁰²⁸. Quienes les debieran dinero les pagarían sólo las deudas que no fueran usureras (fraude de usura). El decreto de confiscación de 10 de septiembre no afectaba, por consiguiente, a los retornados, siempre y cuando se demostrase que no habían incurrido en delito.

Se sabe que las medidas respecto a la restitución de bienes se cumplieron sin incidentes serios, a pesar del recelo de la población, a la que irritaba la obligación de restituir lo que a tan bajo costo obtuviera apenas unos meses antes. Así, se sabe que el 24 de octubre de 1493 los reyes enviaron una carta a los obispados de Sigüenza, Cuencia y Osma amenazando con graves castigos a quienes injuriasen a los neófitos o les insultasen llamándolos «tornadizos». Desde la perspectiva de la paz social, la autorización de retorno y restitución de bienes a los nuevos conversos exigía establecer un límite temporal. La Corona lo fijó inicialmente en cuatro años, es decir, hasta 1496.

¹⁰²⁵ Redactado en Barcelona por el secretario real Juan de la Parra, refrendado por el comendador mayor Rodrigo de Ulloa y rubricado por *Rodericus* (Rodrigo Maldonado de Talavera), miembro del Consejo Real. Sobre el documento ver RGS, vol. 9, núm. 3284, fol. 40, así como RGS vol. 9, núm. 3371, fol. 26, publicado en *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, op. cit., pp. 487-489.

¹⁰²⁶ Tres peticionarios y los tres médicos: maestre Lope; rabí Yoçe, hijo de Rabí Jacob, antes médico de Enrique IV; y un tercero de nombre ilegible, hijo de don Shem Tov, vecino de Madrid (RGS vol. 9, núm. 3284, fol. 40).

¹⁰²⁷ Nótese que no podían entrar como judíos, ya que según el Edicto de expulsión tal ofensa se castigaba con la pena capital. Se precisaba que debían reingresar todos a Castilla por el mismo camino por el que la habían dejado.

¹⁰²⁸ VAL VALDIVIESO documenta el caso de un físico converso oriundo de Medina del Campo, maestre Enrique, que había vendido sus bienes con motivo de la expulsión. Tras su regreso en 1493, «los reyes le permiten recomprar sus casas y heredades al mismo precio a que las vendió (se dice explícitamente que es inferior a lo que valían), que sólo podría incrementarse, en el caso de que quienes las adquirieron hubieran hecho mejoras, en la cuantía gastada en tales obras» («El caso de Rabi Simuel Amigo, físico de Valladolid (1475-1490)», op. cit., p. 183)

Otra limitación necesaria fue la de prohibir a cristianos (y musulmanes) vender la totalidad o parte de sus tierras para adquirir las de los judíos, pues a la Corona no se ocultaba que los judíos recibían por ellas menos de la mitad de su valor real («*a menos precio de la mitad*»). Al ordenarlo así, la Corona trató de impedir que las propiedades cambiaran de mano con perjuicio de la economía local y la natural generación de descontento. De modo que a los cristianos les quedaban dos opciones: devolver las propiedades a los conversos o retenerlas. Si optaban por lo primero, se les permitía aplicar sobre su precio un coeficiente de mejora, corriendo también a cuenta de sus antiguos propietarios los gastos de inmovilización. Conservarlas, en cambio, exigía el pago de su valor total más la diferencia entre el precio pagado al tiempo de la expulsión y el valor actual, determinado por tasadores locales nombrados de mutuo acuerdo.

Según estas provisiones el retornado podía reiniciar una nueva vida en la misma localidad o en cualquier otro lugar. Necesitaba el dinero que había llevado consigo al salir de España o que había pasado de contrabando a Portugal o hecho efectivo con cartas de pago de mercaderes genoveses. No pocas veces a los que regresaban se les acusó de pasar capitales de contrabando. Los consiguientes recursos al Tribunal de Apelaciones de la propiedad judía fueron tantos que sus archivos estaban siempre llenos.

Con el mismo espíritu que movió la concesión del “permiso de retorno”, como cabría llamarlo, la Corona dictó dos nuevos. El 30 de julio de 1493, se extendió la autorización a los judíos que habían huido a Navarra. El preámbulo de esta orden es una repetición o *verbatim* del permiso concedido en 1492. El secretario Juan de la Parra fue quien redactó las dos, dirigidas ambas a las autoridades locales.

La segunda tiene lugar el 20 de marzo de 1498, un año después de las masivas conversiones forzadas de los judíos de Portugal. En esta ocasión la Corona española renueva el permiso de inmigración, en lo que bien pudiera considerarse una segunda apertura de fronteras, pero en esta ocasión sólo favorecía a los judíos ya conversos.

En fin, se dan noticias sobre retornos hasta 1499, año en el que una carta real de 5 de septiembre frenó en seco el movimiento de repatriación. En adelante no sería aceptado en España, bajo pena de muerte, ningún judío, originario o no del país, que no hubiera sido previamente bautizado o que no hubiera manifestado por escrito y con la debida antelación su propósito de bautizarse. La disposición se dirigió a un grupo de

viajeros llegados en barco que aducían no haber sido expulsados de los reinos españoles:

Que ellos non fueron de los que fueron echados dellos e que no se entiende a ellos la dicha nuestra carta por ser de regnos estraños, e despues que estan presos diz que dizen que quieren ser christianos, e vosotros o algunos de vos teneys alguna dubda sobre lo suso dicho e de la pena que los tales merecen.

Pero el documento no puede ser más explícito en su prohibición:

E los mandamos que non tornasen a ellos en ningund tiempo su pena que si ellos fuesen tornados muriesen por ello, lo qual se puso en obra¹⁰²⁹.

4. Exención de la vigencia del Edicto: las comunidades sefarditas de las fronteras de África

1.- La expulsión no terminó con la relación de orden político que coligó a los Reyes Católicos con líderes judíos y, lo que es quizá más revelador, el hecho de que gracias a estos contactos se hayan acreditado casos de virtual exención de la vigencia de la Real Cédula de expulsión. Es conocido el caso de dos judíos expulsos, David de Segura y un tal Abulafia, que en octubre de 1492 ofrecieron a Fernando el Católico la entrega de Mers-el-Kebir (Mazalquivir) en el plazo de un año, a cambio de 10.000 castellanos de oro (el primero) y 2.000 (el segundo) y el compromiso de no hostigar a los judíos de Tremecén. Los monarcas accedieron en los términos siguientes:

Prometemos que todos los judíos que ouiera de la dicha villa e en todos los lugares seguramos en el dicho reino de Tremçen les dexaremos estar en sus casas libres e seguramente con todos sus bienes o les mandasemos pasar con todos sus bienes libre e seguramente del reyno de Tunes en nuestros navios e fustas a nuestras costa e mision syn que ayan de pagar los dichos judios flete ni otro derecho alguno e syn que les sea tomado asy alguno ni fecho mal ni daño en su persona e bienes¹⁰³⁰.

Sin duda, al prometérselos condiciones paz, libertad y protección de sus vidas, bienes y deudas, se les aseguraba como aliados en la toma de la ciudad. Pero tales gestiones no tuvieron éxito. En 1505 los españoles toman Mazalquivir por sus propios

¹⁰²⁹ RGS vol. 9 (1499), sin foliar. Cfr. *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, op. cit., pp. 534-535.

¹⁰³⁰ Los documentos, firmados con fecha 30 de octubre de 1492, han sido publicados por SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Política internacional de Isabel la Católica. Estudio y documentos*, t. 3 (1489-1493), Universidad de Valladolid, Valladolid 1969, p. 323; también por BEINART, H., «Relaciones entre judíos y los Reyes Católicos». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 46/1-2 (1986), pp. 66-70.

medios, como paso para conquistar Orán, de la que se apoderó el cardenal Cisneros en 1509, so pretexto de sofocar la piratería morisca que asolaba las costas españolas.

La voix publique était tout en faveur de l'entreprise qui allait commencer, au moment même où les côtes de l'Andalousie et celles du royaume de Valence venaient d'être encore une fois ravagées par d'audacieuses descentes de pirates. (...) Par un décret, Ferdinand conféra au cardinal les pouvoirs les plus étendus¹⁰³¹.

Los judíos de Orán, y tras ellos los de Bugía y Trípoli, fueron alcanzados por las tropas del cardenal Cisneros. Prácticamente todos perecieron o fueron vendidos por los españoles. En 1535 corrieron la misma suerte los judíos de Túnez, a raíz de la toma de la ciudad por Carlos V y, en 1541, los de Tremecén, que contaba en aquel tiempo con cerca de 1.500 judíos. Muchos se refugiaron en Fez, desde donde hicieron los mayores esfuerzos para redimir a los capturados.

Relata el cronista Yosef ha-Kohen: "Presos, los muchos judíos fueron vendidos como esclavos en el mes de Adar. Parte de ellos fueron rescatados en Orán y Fez, pero otros fueron llevados a España cautivos, y ahí tuvieron que abjurar del Dios de Israel". Testigo de estas desgracias, Rabbi Gabizon aporta precisiones sobre los mil quinientos correligionarios muertos o presos, y sobre la parte que tomó en el rescate dicha comunidad marroquí. Lo que más temían los sefardíes era a los españoles, a la intolerancia inquisitorial que seguía persiguiéndolos en la tierra de su exilio¹⁰³².

Para entender mejor esta aparente contradicción, se hace preciso resaltar el interés de la Corona de Aragón, primero, y de la doble Monarquía, después, por el Magreb, uno de los principales destinos de la diáspora sefardí¹⁰³³. Después de la

¹⁰³¹ FEY, H.-L., *Histoire d'Oran, avant, pendant et après la domination espagnole*, A. Perrier, Oran 1858, pp. 67-68. Sobre la participación de los judíos oranenses en la conquista de la plaza por los españoles, FEY da credibilidad a CAYETANO ROSELL, primer catedrático español de Bibliografía y autor de una extensa obra sobre Cisneros, franciscano muy severo, rígido y dispuesto a cumplir con sus funciones al servicio de la reina Isabel y de la monarquía, cuando afirma: «No falta quien asegure que este triunfo se debió á las inteligencias que los nuestros tenían en la plaza, y á un judío y dos moros, cuyos nombres se citan, que abrieron las puertas á la gente del cardenal; pero es una suposición, que no se apoya en testimonio alguno» (ibid., p. 70).

¹⁰³² BEL BRAVO, M. A., *Sefarad: los judíos de España*, op. cit., p. 318. La cita al cronista ha-Cohen es a su martirología *'Emeq ha-bakha* (1575). Antes, en 1518, Tremecén fue sometida por Carlos I a un cruel sitio de seis meses. En 1534 fue de nuevo saqueada por la armada española.

¹⁰³³ Sobre los *megorashim* o recién llegados de la Península y sus descendientes -por oposición a los *toshabim* o comunidades autóctonas- vid. SERELS, M. M., «La primera generación de judíos españoles en Marruecos: llegada y asentamiento», en A. ALCALÁ (coord.), *Judíos. Sefarditas. Conversos...*, op. cit., pp. 236-245. Los refugiados encontraron asilo en los reinos norteafricanos, pero al igual que sus vecinos no judíos, hubieron de sufrir las consecuencias de la inestable situación de la región. Los judíos, además, pese a estar bajo la protección de la ley musulmana, se hallaban en permanente situación de inferioridad, y eran tratados con el habitual desprecio hacia el *dhimmi*. Las leyes les obligaban a llevar prendas distintivas de color negro que contrastaba con el habitual blanco del traje musulmán. Tenían prohibido montar a caballo y construir casas de oración e incurrían en pena de muerte si agredían a un musulmán. Además, estaban sujetos a una capitación y padecían incontables exacciones. Muchas ciudades les obligaban a caminar descalzos. Estos elementos de población megorashim no sólo desempeñaron un

conquista cristiana de Granada, este interés tiene mucho que ver con la continuidad de la expansión de la religión; pero responde sobre todo a una razón geoestratégica: alejar cuanto fuera posible de la Península el peligro del islam, amenaza mucho más política y militar que espiritual, ocupando plazas fuertes a lo largo del litoral norteafricano capaces de impedir, como así llamaban en el s. XVI, la «segunda destrucción de España».

Las plazas cristianas en el Norte de África eran la puerta de entrada y salida de los productos que circulaban en el comercio mediterráneo, la principal área económica de entonces, donde se vertían mercaderías procedentes de Europa, Asia y África, y posteriormente de América. Pero, sobre todo, estas plazas tuvieron un importante valor político y militar ya que servían de avanzada en los territorios ocupados por el Islam¹⁰³⁴.

Fue, por consiguiente, la proximidad del litoral norteafricano lo que determinó la toma sucesiva de enclaves estratégicos: Melilla, Orán, Argel, Bugía y Trípoli¹⁰³⁵.

Una región importante en Berbería central era la ciudad-reino de Tremecén, bajo la dinastía de los ziyaníes desde el s. XIII, floreciente en lo cultural y económico y nudo de rutas comerciales a lo largo de la costa norteafricana. A raíz de la expulsión llegaron

papel decisivo en el desarrollo y mantenimiento de la influencia española en la región, también de la portuguesa. «De hecho, los judíos participaron directamente en 1508 y 1513 en la toma de Safi y Azemmur por parte de los portugueses. Encabezados por sus notables -los al-Dib y Ben-Zamirru, de origen castellano-, dieron muestras de una lealtad inquebrantable hacia los portugueses» (ABITBOL, M., «Judíos ibéricos, musulmanes y cristianos tras la expulsión: el caso norteafricano», en H. MÉCHOULAN [ed.], *Los judíos de España...*, op. cit., p. 487).

¹⁰³⁴ PULIDO SERRANO, I., «Consentir por necesidad. Los judíos de Orán en la Monarquía Católica durante los siglos XVI y XVII», en M. GARCÍA-ARENAL (ed.), *Entre el Islam y Occidente...*, op. cit., p. 201.

¹⁰³⁵ Los Reyes Católicos concentraron sus esfuerzos en la costa africana paralela al reino de Granada, importante desde el punto de vista estratégico para las ciudades del sudeste peninsular por sus puertos, a menos de una jornada de viaje desde Málaga y Cartagena. A mediados del s. XVI, España ocupaba un cordón de ciudades entre Melilla y Orán. Bajo Carlos I, el cordón se extendió hacia el Este con el objetivo de impedir que los turcos capturaran puertos para su formidable flota. No obstante, la campaña africana de Carlos I resultó un completo desastre. El ataque a Argel, en 1541, fue repelido, mientras que Túnez, capturada en 1535, pronto volvió a perderse. Desde 1550 España entra en alianza virtual con el Imperio saadita (parte del actual Marruecos), más preocupado si cabe que la propia Corona española por la amenaza otomana. En 1560 el sultán Muley Abdalá el Galib cede a Felipe II el peñón de Alhucemas para su campaña contra los otomanos. En 1564, con la colaboración tácita del sultán, los españoles vuelven a ocupar el Peñón de Vélez de la Gomera. Hasta el momento, la Corona española se había mostrado relativamente desinteresada en la costa atlántica del continente. En virtud de los tratados con Portugal, España había acordado no interferir en lo que era aceptado como esfera de influencia del país vecino. Pero la anexión de Portugal en 1580 y el avance turco en el Mediterráneo forzó a Felipe II a mirar hacia el Oeste en su política africana. Automáticamente España toma posesión de las tres plazas del Norte de África que aún le quedaban a Portugal -Ceuta, Tánger y Mazagán-. Felipe III consigue la cesión de Larache en 1610 y San Miguel de la Mámora, conquistada en su nombre por Luis Fajardo Fernández de Córdoba el 3 de agosto de 1614, con el objetivo de eliminar un nido de piratas en la desembocadura del río Sebú. San Miguel de la Mámora cayó en 1681 y Larache en 1689, ante el empuje del sultán Muley Ismail. En esta evolución de las relaciones entre España y los gobernantes de Marruecos y la prolongación hacia el Oeste del cordón de plazas fuertes españolas, algunos judíos sirvieron de puente entre culturas tan diferentes y antagónicas como eran la de España y el Magreb.

a ciudades como Argel, Orán y Mazalquivir judíos oriundos de España, según las crónicas, apoyados por Abraham, virrey de Tremecén, quien dedicó al asentamiento grandes sumas de dinero¹⁰³⁶.

Respecto de los establecidos definitivamente en lo que hoy es Marruecos, ZAFRANI compone una crónica bastante precisa, aunque se lamenta de que el número siga siendo impreciso:

No obstante, podríamos quedarnos, siempre con la mayor cautela, con unas cuantas cifras recogidas en diversos documentos: a los puertos de Arcila, Salé y Badis y otros de las costas mediterránea y atlántica habrían llegado unos 40.000, de los cuales unos 20.000 habrían buscado refugio en Fez y en el interior del país. (...) Conviene añadir aquí que (...) la historiografía de las crónicas se ha olvidado casi siempre de aquellos megorashim que desembarcaron en las apacibles playas del Marruecos meridional y llegaron a lugares muy acogedores donde echaron raíces (Azemmur, Safi, Mogador, Agadir), o de aquellos otros que se adentraron en el país y se afincaron en el interior, comprando tierras e integrándose en el paisaje económico y socio-cultural local (Marrakech y su región, los valles del Todga y el Alto Atlas)¹⁰³⁷.

Ello favoreció la actividad intermediadora de los judíos, bien instalados en los puertos argelinos y marroquíes. La Monarquía hispana, interesada en recabar información de cuanto acontecía en el litoral norteafricano, pudo contar con la colaboración de interlocutores, intérpretes, informantes y espías judíos. De ahí que se les otorgara salvoconductos para que pudieran desembarcar en los puertos y plazas españolas. Sucedió a menudo con Tarifa, Málaga y Valencia, puerto este último al que los judíos podían dirigirse «con qualquier fusta e nauio de christianos»¹⁰³⁸. La Corona, pues, no tenía ningún escrúpulo en autorizar los negocios de estos sefarditas en territorio español. Naturalmente, las atenciones hacia ellos no eran producto del capricho ni de repentinos conatos de generosidad, tenían que ver con el hecho de que prestaban servicios muy valiosos, imprescindibles, para los intereses españoles en la zona.

De otra parte, los príncipes y gobernantes norteafricanos valoraban, lo mismo que los españoles, los servicios de aquellos judíos. Su dominio de las lenguas española, portuguesa, árabe y las distintas variables beréberes, unido al conocimiento de la región y a su presencia sólida tanto en el mercado local e intercontinental como en la corte de los sultanes, reyes, *deys* y *beys*, lo justificaba sobradamente. Valga destacar el dato de

¹⁰³⁶ ELLIOT, J. H., *Imperial Spain, 1469-1716*, E. Arnold, London 1969, p. 43.

¹⁰³⁷ ZAFRANI, H., «Las comunidades judías de origen ibérico de Marruecos, desde 1492», en H. MÉCHOULAN (dir.), *Los judíos de España...*, op. cit., p. 492-493.

¹⁰³⁸ TORRE Y DEL CERRO, A. DE LA, *Documentos sobre las relaciones internacionales de los Reyes Católicos*, vol. IV, CSIC, Barcelona 1962, p. 532.

que a partir de 1605 las cartas de la cancillería *sa'adi* de Marruecos llegaban a España traducidas al español por judíos sefardíes, moriscos, portugueses o italianos cautivos, hecho que observaron con admiración las autoridades españolas.

La relativa libertad de movimientos de estos judíos favoreció extraordinariamente el que pudieran participar activamente en los intercambios de ambos lados del Estrecho. Incluso más aún, habida cuenta que la llegada de andalusíes a los principales puertos del Magreb a comienzos del s. XVII no alteró el orden establecido; al contrario, paradójicamente benefició a los sefardíes. En los contactos con la Corona española se siguieron empleando judíos, debido a las severas restricciones a las que los moriscos fueron sometidos tras su expulsión de la Península¹⁰³⁹.

Ciertamente, a lo largo del s. XVI, los intermediarios judíos operaban con soltura en el circuito comercial, lícito e ilícito, del Mediterráneo occidental, comercio que engarzaron posteriormente -s. XVII, activándose de manera espectacular a lo largo del XVIII- con puertos importantes del Atlántico, en el marco del conflicto que enfrentó a la Corona española con la República de las Provincias Unidas. Dicha ruta, unida a la cada vez mayor presencia de intereses británicos en el Mediterráneo, reforzada tras la cesión de Tánger por Portugal¹⁰⁴⁰, conformó, a juicio de los especialistas, una especie de «cuadrilátero».

Sus vértices principales serían los propios puertos norteafricanos; los hispanos, en especial los del Sur; los holandeses y, por último, con un papel de suma importancia el puerto de Liorna, en Italia, uno de los principales centros del comercio del Mediterráneo occidental con una importante judería y una activa presencia de mercancías y buques holandeses y británicos¹⁰⁴¹.

El tráfico de mercancías con la Península no se interrumpió, salvo temporales y parciales prohibiciones de uno y otro lado de la frontera, a lo largo del período de enfrentamientos entre España y los reinos norteafricanos que transcurrió entre 1492-1509 y 1767-1791. En este sentido, no se nos oculta que para valorar en sus justos términos la influencia de estos elementos judíos *megorashim* -expulsos- conviene

¹⁰³⁹ Las autoridades españolas prendían y desterraban a los que encontraban en Ceuta, Larache y Tánger.

¹⁰⁴⁰ Tras su cesión a Inglaterra en 1661 como parte de la dote de Catalina de Braganza en su matrimonio con Carlos II, se instaló en Tánger una nutrida colonia de judíos europeos indispensable para el aprovisionamiento de la guarnición y la comunicación con los moros. Tras la firma de la paz de 1680, la ciudad contó con un rabino natural de Ámsterdam, Abraham Cohen (BENADY, T., «Las comunidades del norte de Marruecos», en H. MÉCHOULAN (dir.), *Los judíos de España...*, op. cit., pp. 507-514).

¹⁰⁴¹ LÓPEZ BELINCHÓN, B., «Aventureros, negociantes y maestros dogmatizadores. Judíos norteafricanos y judeoconversos ibéricos en la España del siglo XVII», en M. GARCÍA-ARENAL (ed.), *Entre el Islam y Occidente. Los judíos magrebíes en la Edad moderna*, Collection de la Casa de Velázquez (83), Madrid 2003, p. 72.

avanzar en el conocimiento de sus activísimos vínculos financieros en el referido tráfico y, de manera muy señalada, de sus lazos familiares con las casas de comercio de los cristianos nuevos españoles, hecho que no escapó a la atención de la Inquisición.

Así las cosas, cuando los españoles logran hacerse con el control militar de la región, encuentran, junto a la población musulmana, una importante comunidad de judíos, en su mayor parte sefardíes, con los que ya trataban y de los que de algún modo se venían sirviendo desde que fueran desterrados de la Península. Se entiende, por lo tanto, que a pesar de la general consigna de evacuación de aquellos presidios¹⁰⁴² y ciudades, los judíos lograran permanecer en ellas como siervos del rey gracias a sus habilidades, tanpreciadas por los monarcas, en la *frontera de allende*¹⁰⁴³. Afirma PULIDO SERRANO:

La historia de los judíos españoles en algunas de las plazas españolas del Norte de África es una historia excepcional, pues fueron ellos los únicos vasallos a quienes se permitió vivir en territorios de la monarquía hispánica durante la Edad Moderna sin renunciar a su religión¹⁰⁴⁴.

2.- Decimos judíos sefardíes, pero, ¿hasta qué punto mantuvieron en aquellos enclaves características culturales hispánicas? SCHAUB ha estudiado el tema y sostiene que no pueden ser calificados de sefardíes, porque su lengua castellana evoluciona en la medida y en las líneas del español de su época: culturalmente no eran diferentes de los españoles cristianos contemporáneos¹⁰⁴⁵. Algunos estudiosos de la diáspora judía hispánica afirman que los exiliados en zonas cercanas a la Península mantuvieron aversión y enemistad por ésta (declarada *herem* en las fuentes hebreas contemporáneas) y que fue el sefardismo oriental el que cultivó una especie de nostalgia idealizada y un deseo de mantener una tradición hispánica¹⁰⁴⁶. SCHAUB no hace referencia explícita a esta idea, pero concluye su libro resaltando la profunda imbricación de los judíos

¹⁰⁴² *Presidio* en su acepción de lugar guarnecido, en el que tropas militares afirman, en nombre de la Corona, un dominio concreto sobre un territorio determinado. En ningún caso hay que relacionar este término con el de cárcel o prisión, si bien las circunstancias históricas hicieron de estas plazas lugares ideales para el destierro de individuos que habían cometido algún delito en suelo peninsular.

¹⁰⁴³ ARAH. Colección Salazar y Castro 9/ 689, fols. 93 v. - 95 v./s.f. *Información anónima sobre el oficio de intérpretes*, cit. por ABAD MERINO, M., «“Aquí hay necesidad de persona capaz en muchas lenguas”. El oficio de intérprete en las últimas fronteras de Castilla». *Tonos Digital. Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, Sección Estudios, 10 (noviembre 2005), pp. 27-31, recuperado en noviembre de 2012 de la Web de la Universidad de Murcia, <http://www.um.es/tonosdigital/znum10/estudios/estudios10.pdf>.

¹⁰⁴⁴ «Consentir por necesidad. Los judíos de Orán en la Monarquía Católica durante los siglos XVI y XVII», op. cit., p. 201.

¹⁰⁴⁵ *Les Juifs du Roi d’Espagne. Oran 1509-1669*, Hachette, Paris 1999.

¹⁰⁴⁶ ABITBOL, M., «Juifs d’Afrique du Nord et expulsés d’Espagne après 1492». *Revue d’Histoire des Religions*, 210/1 (1993), pp. 49-90.

magrebíes de los ss. XVI y XVII con la Península. Más que una referencia lejana y nostálgica, se trataría de una relación de pertenencia.

Sefardíes o no, lo que sí es seguro es que formaban un sector diferenciado y apartado de los principales cuerpos de la judería del Magreb, con centros en Fez, Tetuán, Tremecén, Argel y Marraquech. Contrariamente a lo que era representativo de los autóctonos, los judíos de las *fronteras* concentraban en sus comunidades a descendientes de los expulsos de España y, seguramente por la peculiar naturaleza de sus relaciones con la Corona española, la historia futura de sus familias ilustres no está vinculada al mundo islámico, sino a la judería sefardí europea, principalmente de Italia, Holanda, Inglaterra y Gibraltar¹⁰⁴⁷.

En esta nueva realidad de las plazas y presidios del mar de Alborán van a repetirse, en cierta medida, los modelos de la frontera peninsular en tiempo de la Reconquista (*frontera de aquende*), aunque con rasgos propios y peculiares en consonancia con la particularidad del asentamiento. Volvemos pues a toparnos con una forma de vida diferente que gira en torno a un sujeto desafiante, la frontera, donde surgen y se consolidan unos valores, unas instituciones y unos personajes que no encuentran parangón en contextos sociales estables. Obsérvese que la etimología del término «frontera» remite a un concepto estrictamente militar, el de *frente* o zona de confluencia entre dos ejércitos enemigos. Una línea en principio imaginaria que puede fluctuar con el desenlace de cada batalla, marcando un límite sinuoso al otro lado del

¹⁰⁴⁷ En contra LÓPEZ BELINCHÓN, para quien *los judíos europeos* se fusionaron con los autóctonos norteafricanos, los *toshabim* («Aventureros, negociantes y maestros dogmatizadores...», op. cit., p. 69). ABITBOL comparte la tesis de que entre las comunidades autóctonas y los expulsados de España germinó una suerte de simbiosis cultural, con resultado de integración: «outre leur grande dispersion géographique et leur mobilité sociale exceptionnelle, ces derniers réussirent à se doter dans un délai relativement bref d'une élite sociale prestigieuse alliant influence politique, ascendant religieux et pouvoir économique, ce qui leur permit, avant même le milieu du XVI siècle, de prendre la direction des communautés autochtones» («Juifs d'Afrique du Nord et expulsés d'Espagne après 1492», op. cit. p. 49). A nuestro juicio, no puede decirse que dicha fusión cristalizara en el terreno religioso, económico y cultural hasta bien entrado el s. XIX. Un factor fundamental que explica la separación de las comunidades europea y autóctona deriva del hecho de que durante los primeros siglos de convivencia las relaciones entre ambas no fueron buenas, por lo general a causa de los hábitos de vida heredados de tradiciones sensiblemente diferentes. Por ejemplo, en 1678 se produjo una controversia que condujo a los rabinos *toshabim* de Tetuán a pronunciar un *herem* contra los judíos europeos de Tánger porque bebían vino sin consagrar e importaban cerdo de salazón. La situación empezó a cambiar bajo el reinado de Sidi Mohamed (1757-1790), que pacificó Marruecos y estableció un control muy centralizado. Con sus sucesores las comunidades europeas abandonaron su especial modo de vida y quedaron sometidas a las severas limitaciones que regían la vida de los judíos autóctonos. Un factor que favoreció este proceso fue, sin duda, la paulatina marcha de las fuerzas coloniales europeas.

cual otro mundo desconocido amenaza la seguridad de lo propio¹⁰⁴⁸. En territorio conquistado al islam el invasor español se encuentra en minoría. Consecuentemente, los intereses evangelizadores son relegados a un segundo plano en favor de los militares, políticos y económicos. Lógicamente, en estas circunstancias, los objetivos y necesidades coyunturales de las fortalezas determinan el valor de las comunidades judías para España, y viceversa.

Durante el s. XVII, las comunidades judías fueron toleradas en al menos cinco presidios españoles de la costa norteafricana: Orán, Ceuta, Tánger, Larache y Mazagán. En general, tanto los gobernadores como las autoridades eclesiásticas asumieron que aquel núcleo de población tenía una importancia capital en la vida de aquellas plazas. Los judíos se movían con mayor facilidad en los márgenes donde confluían el mundo musulmán y el cristiano.

En primer lugar, los judíos de esta ciudad [Orán] realizaron tareas de inteligencia, información y asesoramiento político y militar muy valiosas para la Monarquía. (...) Pero, además, la comunidad judía de Orán fue en buena medida sostén económico de estos enclaves españoles, ya que actuaron en diversos momentos como financieros de la capitanía general y como proveedores del ejército español allí establecido¹⁰⁴⁹.

Con todo, paralelamente, estas comunidades sufrieron constantes restricciones y amenazas de expulsión. Fueron condenados a la ambivalencia y la inseguridad, a pesar de que algunas familias gozaron de prestigio y ocuparon puestos de poder. No se trata tampoco de una minoría inerme, marginal o sumisa, sino que supieron jugar sus bazas y defender, frente a autoridades musulmanas y cristianas, su posición.

Se presume que la población judía en las fortalezas españolas rondó los 1.000 individuos, con un porcentaje sobre el total de la población oscilante según las épocas entre el 10 y el 20 por ciento¹⁰⁵⁰. Con mucho, la de Orán fue la más poblada de todas. Ocupada por los españoles de 1509 a 1792 -con un breve paréntesis de 1708 a 1732-, el nacimiento de la judería data de los tiempos de Fernando el Católico, quien, por Real Cédula de 30 de enero de 1512, ordenó al gobernador de la ciudad habilitar viviendas para uso de los apoderados del rey de Tremecén -dos de ellos judíos: Ysaque Cansino y

¹⁰⁴⁸ Debemos a la Modernidad la consolidación de un proceso histórico de ordenación del poder, en el que los Estados-nación se convierten en un referente categórico. Toda una ordenación filosófica que da a un conjunto heterogéneo de seres humanos una idea de unidad esencial, el Estado, y otra idea de radical separación, la frontera.

¹⁰⁴⁹ PULIDO SERRANO, I., «Consentir por necesidad. Los judíos de Orán en la Monarquía Católica durante los siglos XVI y XVII», op. cit., p. 204.

¹⁰⁵⁰ ISRAEL, J., «The jews of Spanish North Africa 1600-69». *TJHSE*, 26 (1979), p. 71.

Abrahen Bensemerro (también Zemerro o Zemiro)-, en virtud de las capitulaciones que se acordaron¹⁰⁵¹. Cansino y Bensemerro sirvieron como embajadores de la Corona ante el rey de Tremecén en misión de recaudación de derechos entre 1511 y 1512.

“Tras la conquista, se permite al judío Rubi Satorra que permanezca en la plaza como intérprete de la lengua árabe, y se amplía tan sólo tres años después cuando Fernando el Católico otorga una cédula por la que autoriza a los judíos apellidados Cansino y Bensemerro a vivir en Orán, donde servirán en calidad de recaudadores de los derechos que tradicionalmente se recogían para el rey de Tramecén”¹⁰⁵².

“Estos embajadores judíos no eran simples portadores mudos de misivas y presentes sino que por regla general gozaban de la entera confianza de sus soberanos, y normalmente disfrutaban de una gran libertad de movimientos y de... inagotables dosis de paciencia y perseverancia”¹⁰⁵³.

Con el paso de los años los Austrias, buscando estrechar relaciones con el Imperio saadita, hallaron en los judíos sefardíes los colaboradores perfectos, llegando a nombrar a uno de ellos, Jacob Cansino, expulso de Sevilla en 1492, «intérprete de lengua árabe» del gobierno español de Orán con permiso para establecerse en la ciudad y el privilegio de transmitir el cargo de padre a hijo. Con ese fin se sabe que Carlos V mandó incrementar el número de casas (léase familias) de los judíos.

Lo que hace el emperador no es sino limitar a esta cifra [10 en 1534] un número de casas que debía de ser claramente superior y que había supuesto la entrada en Orán de familias judías cuyas funciones no redundaban directamente en beneficio de los cristianos. La presencia efectiva de una religión cuya convivencia con el cristianismo había sido rechazada en España desde décadas atrás sólo iba a ser tolerada en tanto en cuanto de ella se desprendieran importantes ventajas, y aún así sólo en la medida mínima en la que estas ventajas pudieran garantizarse¹⁰⁵⁴.

Jacob Cansino fue destinado a la Corte saadita, donde en la década de 1550 llevó a cabo una importante labor en pos de unas relaciones más fluidas con el reino marroquí. Su hijo, Isaac, también sirvió a los intereses de la Corona española. En 1580, fue llamado a Madrid por espacio de varios meses, con motivo de la toma de Ceuta y Tánger. El hijo de Isaac, Haim, pasó siete meses de 1608 en Sanlúcar de Barrameda (Cádiz), por mandato real, llamado a colaborar con el duque de Medina Sidonia en los

¹⁰⁵¹ AHN, Estado L. 1.749, s.f., Carta del Marqués de los Vélez a la regente D.^a Mariana de Austria (23 septiembre 1668), citada en ALONSO ACERO, B., *Orán-Mazalquivir, 1589-1689: Una sociedad española en la frontera de Berbería*, CSIC, Madrid 2000, p. 207; también por CARO BAROJA, J., *Los judíos en la España moderna...*, t. I, op. cit., p. 231.

¹⁰⁵² ALONSO ACERO, B., «Judíos en un mundo de frontera. Los recelos cristianos hacia la presencia judía en Orán», en M. GARCÍA-ARENAL (ed.), *Entre el Islam y Occidente...*, op. cit., p. 223.

¹⁰⁵³ ABITBOL, M., «Judíos ibéricos, musulmanes y cristianos tras la expulsión...», op. cit., p. 488.

¹⁰⁵⁴ ALONSO ACERO, B., «Judíos en un mundo de frontera. Los recelos cristianos hacia la presencia judía en Orán», en M. GARCÍA-ARENAL (ed.), *Entre el Islam y Occidente...*, op. cit., p. 225.

planes de invasión de Larache y San Miguel de la Mámora. Otros apellidos ilustres de familias judías fueron los Saportas¹⁰⁵⁵ y Pariente¹⁰⁵⁶.

El importante papel que los judíos jugaban en la economía del presidio no pasó inadvertido a las autoridades locales. Un informe de finales del s. XVI solicitaba que se autorizase la instalación de veinte familias judías, a fin de que el presidio pudiera incrementar los ingresos anuales en 27.000 doblas. El lugarteniente del justicia mayor de Orán afirmó en una ocasión que sin los judíos «no vale nada el trato de desta cibdad porque moro ninguno no comprara sino por mano de judío por cosa del mundo»¹⁰⁵⁷. Tampoco pasó desapercibido a la Corona, y por los mismos motivos. De ahí que en 1599, Felipe III permitiera la continuidad de todos los judíos antiguos, mandando que fueran tratados como los cristianos del lugar. La igualdad de trato incluía el derecho a fundar y erigir sinagogas. La de Orán se levantó cerca de la Iglesia de Santo Domingo el Real.

Al margen de las actividades comerciales y financieras y de la función de intérpretes y mediadores en los tratos con los moros de paz, esto es, los reducidos a la obediencia de los españoles, lo cierto es que el resto de ocupaciones de este grupo se alejan de lugares comunes: poseen armas y caballos, participan en labores agrarias, incluso vemos compañías de soldados judíos dirigidas por sargentos judíos, integradas en el ejército español o haciendo de «guías en ataques a aduares de moros de guerra»¹⁰⁵⁸.

¹⁰⁵⁵ Probablemente descendientes de los Çaportas de Barcelona del s. XIV. Yaho Saportas, que residió en Tremecén la década de 1550, fue el principal contacto del gobernador de Orán, a quien suministraba valiosa información sobre los movimientos de los turcos. Sus descendientes fueron recompensados por los servicios prestados con la asignación de la *xequía* «de su nación», esto es, el liderazgo secular de la judería de Orán. Ya en la segunda mitad del s. XVII conocemos el caso del cristiano nuevo Felipe Moscoso, hijo del célebre cabalista oranés Jacob Saportas. Afincado como mercader en Alicante, su red comercial se extendía por el Mediterráneo occidental hasta Ámsterdam con diversos agentes en Orán y otros puntos del norte de África (KAMEN, H., *La España de Carlos II*, Crítica, Barcelona 1981, p. 219 y ss.).

¹⁰⁵⁶ Salomón Pariente intervino en las negociaciones de la toma de Larache, donde se instaló con su familia poco después de la ocupación. Como los Cansino, los Pariente ejercieron el oficio de intérpretes oficiales al servicio de la Corona.

¹⁰⁵⁷ GUTIÉRREZ CRUZ, R., *Los presidios españoles del norte de África en tiempos de los Reyes Católicos*, Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deporte, Melilla 1997, pp. 39, 51, 224.

¹⁰⁵⁸ ALONSO ACERO, B., «La renta del tabaco en Orán y Mazalquivir: fortuna y fracaso de un estanco pionero». *Cuadernos de Historia Moderna*, 17 (1996), p. 15. «Aduares» eran asentamientos donde vivían las poblaciones nativas, los alarbes o alárabes, compuestos de dos o tres centenares de tiendas. Los mostrencos o «moros de guerra» eran nativos que se mantenían fuera del vasallaje de las autoridades españolas.

Aquel viejo y manido estereotipo que dibujaba a los judíos como cobardes ante los peligros de la guerra no concuerda en absoluto con la vida de estos soldados judíos que pelearon con bravura en tierras africanas como soldados a sueldo del monarca español¹⁰⁵⁹.

3.- Pero la historia de esta presencia, llena de avatares por la intolerancia de algunos gobernadores, termina en 1669, cuando son definitivamente expulsados¹⁰⁶⁰. La orden fue firmada el 8 de abril por el marqués de los Vélez, a la sazón gobernador y capitán general de las plazas de Orán y Mazalquivir, cumpliendo instrucciones de la reina regente, Mariana de Austria¹⁰⁶¹. Se dio a los judíos un plazo de ocho días para vender sus bienes¹⁰⁶². Fue la definitiva. Antes, en 1591 y 1598 habían surgido otras tentativas de expulsión a iniciativa de las autoridades del doble presidio Orán-Mazalquivir, aunque fueron truncadas¹⁰⁶³.

La decisión vino motivada, aparte de en el conflicto religioso, es decir, en la imposibilidad de asimilarlos, «heredada de las circunstancias que favorecieron su expulsión de la Península en 1492»¹⁰⁶⁴, en otros tres factores: 1) la pérdida de valor del cargo de intérprete; 2) el incremento demográfico de la comunidad judía; y 3) la lucha por el control de las actividades económicas y fuentes de ingresos.

En efecto, a lo largo del s. XVII uno de los principales argumentos a favor de la expulsión de los «judíos en tierras del islam» era que habían dejado de ser útiles a los intereses de la Corona. Particularmente en lo atinente a las labores de intérprete, indispensables en los primeros años, ya que poco a poco las plazas fueron contando con españoles expertos en árabe, como en Orán, donde había, además del intérprete judío, otro cristiano.

¹⁰⁵⁹ PULIDO SERRANO, I., «Consentir por necesidad. Los judíos de Orán en la Monarquía Católica durante los siglos XVI y XVII», op. cit., p. 210.

¹⁰⁶⁰ Más de 400 personas de todas las edades. Para un relato general de la expulsión de los judíos de Orán y de sus prolegómenos con abundantes citas de documentación archivística vid. DÍAZ ESTEBAN, F., «Una vacante de intérprete de lengua árabe en Orán y dos versiones de los sucesos a que dio lugar en 1669». *Anaquel de Estudios Árabes*, 11 (2000), pp. 257 y ss.

¹⁰⁶¹ Decreto de 31 de octubre de 1668. PULIDO SERRANO señala a Juan Everardo Nithard, confesor de la reina e inquisidor general, como el impulsor de la medida («Consentir por necesidad. Los judíos de Orán en la Monarquía Católica durante los siglos XVI y XVII», op. cit., p. 220).

¹⁰⁶² Sobre el tema ISRAEL, J., «The Jews of Spain Oran and their Expulsion in 1669». *Mediterranean Historical Review*, 9/2 (1994), pp. 235-255; SÁNCHEZ BELÉN, J. A., «La expulsión de los judíos de Orán en 1669». *Espacio, Tiempo y Forma: Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, Serie IV. *Historia Moderna*, 6 (1993), pp. 155-197.

¹⁰⁶³ En relación con los bandos de expulsión que se dictaron vid. ALONSO ACERO, B., «Judíos en un mundo de frontera. Los recelos cristianos hacia la presencia judía en Orán», op. cit., p. 225-232.

¹⁰⁶⁴ *Ibid.*, p. 224.

La expulsión de los judíos de Orán en 1669 tuvo lugar a raíz de la necesidad de nombrar un nuevo intérprete tras la muerte en 1666 de quien fuera el último en ocupar el cargo, Jacob Cansino. Quiso la reina entonces que el puesto fuera ocupado no por un judío sino por un cristiano, pero consultado el gobernador, explicó este que aquello sólo era posible si antes eran expulsados los judíos de la ciudad, porque de lo contrario, podrían provocar por venganza grandes daños en connivencia con el enemigo¹⁰⁶⁵.

Con todo, los judíos continuaron siendo de hecho los únicos intermediarios regulares entre las plazas y el interior del continente, por su mayor comunicación y correspondencia con los moros.

Debemos tener en cuenta que el intérprete no sólo traducía de una lengua a otra, sino que principalmente llevaba información de un Estado a otro¹⁰⁶⁶.

El temor al crecimiento demográfico de los judíos se acentuó como consecuencia de las terribles penurias padecidas por la guarnición siempre escasa y continuamente hostigada por los argelinos. De ahí la política tendente a limitar el número de familias («casas judías») en la plaza, 18 en 1598, cifra idéntica a la que la Corona había permitido en 1591. Pese a todo, el número de judíos creció de los 200-220 individuos (1591) a los 466 en el momento de la expulsión.

Los grandes beneficios que reportaban a los judíos las actividades que desempeñaban (ingresos del comercio, administración de las rentas reales, salario de los intérpretes, botín de los guías de las expediciones, etc.) suscitaron envidiosas apetencias entre los españoles. De hecho, los intentos por suplantarlos arrojaron a finales del Quinientos, como lo demuestran las instancias elevadas por las autoridades locales a Madrid en 1598 y 1613 para que se prohibieran, o limitaran al menos, sus actividades económicas. Los argumentos a favor, repetidos hasta el momento de la expulsión definitiva, insistían en que los judíos monopolizaban el mercado de productos y provocaban el encarecimiento de los que vendían en la plaza.

Cada una de las relevantes funciones desempeñadas por los judíos de Orán tenía alguna vertiente que se convertía en objeto de crítica para los cristianos. Los intérpretes eran acusados de cobrar un sueldo demasiado elevado (...). Los guías y espías eran inculcados por dejar pasar oportunidades de atacar a los moros de guerra, además de por ser poco fiables y tender a traicionar al Rey Cristiano. Los comerciantes lo eran por acaparar todas las mercancías (...). Los que disponían de tierras eran acusados de subir el precio del grano (...). Los que habían comprado esclavos musulmanes, de no facilitar su conversión al cristianismo (...). Pero lo que está latente por debajo de estas críticas y quejas es la falta previa de aceptación de unas formas

¹⁰⁶⁵ PULIDO SERRANO, I., «Consentir por necesidad. Los judíos de Orán en la Monarquía Católica durante los siglos XVI y XVII», op. cit., p. 208.

¹⁰⁶⁶ Ibid.

culturales y religiosas diferentes, que se traducen en unos métodos de actuación muy distintos a los que el cristiano concibe como adecuados, siempre dentro de la debida ortodoxia¹⁰⁶⁷.

Naturalmente, los judíos respondieron elevando protestas al monarca, como sucedió en 1605. También desde Liorna, donde buscaron refugio, mandaron a la Península una representación que protestó por la falsedad de las denuncias dirigidas contra ellos¹⁰⁶⁸. La Corona siempre les dio la razón, al menos en apariencia.

Aunque, al final, la decisión de su expulsión definitiva proceda de la Corona, como no cabía otra opción, durante todo el siglo XVI y durante casi setenta años del siglo XVII, si los judíos se perpetúan en Orán a pesar de todas las dificultades que se les plantean desde el interior de la plaza para su continuidad en ella, lo deben a la protección que reciben desde Madrid¹⁰⁶⁹.

La importancia política, estratégica y económica de Orán, tanto como la de su comunidad judía, ha oscurecido la realidad del resto de presidios. Especialmente el hecho de que en Ceuta y en Larache los judíos también formaron parte de las poblaciones locales y el que pudieran permanecer en ellas más allá de 1669. Porque no hay que obviar que la expulsión de Orán fue una medida local, a lo que se suma su carácter reversible, toda vez que los judíos fueron autorizados a establecerse nuevamente en la plaza tras la reconquista española de 1732. En su *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal* (1875-1876), AMADOR DE LOS RÍOS asegura que a partir de la expulsión de Orán ya no existía en ningún punto de España o de su Imperio una comunidad judía que pudiera practicar la ley de Moisés bajo el amparo de las leyes del reino. Hoy día se sabe que esta aseveración no es correcta, veámoslo.

Dirigiendo la mirada hacia Marruecos, Ceuta albergó una colonia judía hasta comienzos del s. XVIII, aunque es posible que algunos de sus miembros continuaran en ella mediando la centuria. Se sabe que hubo presencia hebrea en la plaza a lo largo de la Edad Media y durante el dominio portugués¹⁰⁷⁰. En su *Historia de Ceuta* CORREA DE FRANCA pone de manifiesto que en 1557, bajo el mandato del gobernador Pedro de Meneses, ya existía un floreciente comercio entre España y las regiones beréberes en las

¹⁰⁶⁷ Ibid., p. 237-238.

¹⁰⁶⁸ AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Historia social, política y religiosa...*, t. I, op. cit., pp. 518-519.

¹⁰⁶⁹ ALONSO ACERO, B., «Judíos en un mundo de frontera. Los celos cristianos hacia la presencia judía en Orán», op. cit., p. 240.

¹⁰⁷⁰ Sobre este período vid. GOZALBES CRAVIOTO, C., «La judería y los judíos en la Ceuta medieval». *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 17 (1982), pp. 259-76.

que tomaban parte los judíos ceutíes¹⁰⁷¹. En 1580, cuando, con motivo de la incorporación de Portugal a la Monarquía española, la plaza entra en la esfera de influencia española, siguió observándose la misma política de tolerancia hacia la judería local¹⁰⁷². Ello se pone de manifiesto en la orden que da el rey al gobernador de la ciudad, instándole a guardar «los Regimientos antiguos sobre la residencia de los moros y judios en esa ciudad»¹⁰⁷³.

La incorporación *de iure* de Ceuta a la corona española (Tratado de Lisboa, 1668) no trajo consigo ningún cambio sustancial. El hecho es tanto más notable cuanto que ese mismo año se decretó la expulsión de los judíos ceutíes, que debía hacerse efectiva al año siguiente. No lo fue, al menos en apariencia. En 1681 el gobernador de la ciudad ordenó el cierre de la sinagoga. Esta medida, que fue recurrida por los valedores de los afectados, y que continuaba pendiente de resolución en 1684, no aludía a la expulsión de los judíos, cuyos restantes derechos fueron respetados. En 1705 el Departamento de Guerra aceptó una nueva propuesta de expulsión del gobernador. Fue la definitiva. Para POSAC MON, «con su partida desaparecía la última judería existente en los territorios de la Corona de España»¹⁰⁷⁴. No obstante, MARTÍN CORRALES sostiene que «durante todo el siglo XVIII los judíos continuaron siendo recibidos esporádicamente en el presidio, siempre por motivos comerciales»¹⁰⁷⁵. Abundando en esta hipótesis, CARMONA PORTILLO da fe de que en el Setecientos se registraron cinco nacimientos de judíos en la plaza¹⁰⁷⁶.

No hallamos más indicios de presencia judía en la ciudad hasta la guerra de la Independencia (1810), cuando un grupo de sefarditas acompañó desde Gibraltar a las tropas inglesas a fin de asegurar la plaza frente al peligro de ocupación por los

¹⁰⁷¹ *Historia de Ceuta: edición del original manuscrito del siglo XVIII*, Consejería de Educación y Cultura, Ceuta 1999.

¹⁰⁷² Bajo el dominio portugués, «el trato que los ceutíes dieron a sus convecinos judíos fue correcto y siempre estuvieron protegidos por la ley, bien que fuera una ley discriminatoria y restrictiva; y cuando ésta les fue aplicada, tanto en la jurisdicción civil como, lo que es más notable, en la eclesiástica tuvieron garantías para que las sentencias fueran justas e incluso bastante benévolas», POSAC MON, C., «Ceuta: la última judería del Imperio español». *Raíces: Revista Judía de Cultura*, 5 (1989), p. 43.

¹⁰⁷³ ESAGUY, J. DE, *Libro de los Veedores de Ceuta (Libro Grande de Sampayo) 1505-1670*, Tangereducación y Cultura, Tánger 1939, p. 201.

¹⁰⁷⁴ «Ceuta, la última judería del Imperio español»..., op. cit., p. 45.

¹⁰⁷⁵ «Comercio en la frontera. Judíos magrebíes intermediarios en los intercambios mercantiles hispano-norteafricanos», en M. GARCÍA-ARENAL (ed.), *Entre el Islam y Occidente...*, op. cit., p. 271.

¹⁰⁷⁶ CARMONA PORTILLO, A., *Ceuta española en el Antiguo Régimen (1640-1800): análisis demográfico y socioeconómico del segundo período de la presencia española en la ciudad*, Ciudad Autónoma de Ceuta, Consejería de Cultura, Archivo, Ceuta 1996, pp. 286 y 480, citado por MARTÍN CORRALES, E., «Comercio en la frontera...», op. cit., p. 271, n.p.p. 74.

franceses. En fin, en la década de 1860 familias judías procedentes de Gibraltar y Tetuán constituyeron la primera comunidad local desde la expulsión, perdurando hasta nuestros días.

En lo que concierne a Larache, su comunidad judía sobrevivió a la ocupación española durante el tiempo en que se prolongó, de forma ininterrumpida.

El puerto de Larache, al sur de Arcila, contaba también con una pequeña comunidad que vivía en su propia judería, y continuó haciéndolo durante los años en que la ciudad estuvo ocupada por los españoles (1610-1689)¹⁰⁷⁷.

5. Otras expulsiones: moriscos y gitanos

Como se dijo en la introducción a estas páginas, no es nuestro propósito alumbrar una teoría general que explique el fenómeno del racismo. En realidad, reduciendo la cuestión a lo esencial, cabe decir que el racismo no es sino una forma de agresión permanente, diríase que pandémica. Con todo, con la excepción de judíos y maragatos, en cuyo caso mediarían otros factores de rechazo, el resto de los pueblos y colectivos marginados lo han sido -básicamente- y lo siguen siendo, a causa de su menor capacidad económica endémica.

Nótese que en toda la polémica medieval relativa a la persecución y expulsión de conversos de judío no se hace siquiera mención del fenómeno islámico y mudéjar, presentes, sin embargo, en varias zonas de la Península; se preguntará, ¿por qué no se procedió de la misma forma con los mudéjares que formaban minorías importantes en el valle del Ebro, en el reino de Valencia y en el recién conquistado de Granada? La existencia del reino de Granada era un problema andaluz que en Castilla suscitaba poco interés; se preveía que su conquista sería larga y costosa. Por otra parte, la minoría mudéjar tampoco suscitaba los odios que la judía y la judeoconversa. Incluso había muchos préstamos culturales y un aprecio por los arreos, armas y vestidos de estilo mudéjar que sorprendía a los visitantes extranjeros, si bien, por supuesto, carecía de trasfondo ideológico y de verdadero aprecio. El tema de los musulmanes sólo empezó a considerarse seriamente después de la toma de Granada, en 1492.

¹⁰⁷⁷ BENADY, T., «Las comunidades del norte de Marruecos», en H. MÉCHOULAN (ed.), *Los judíos de España...*, op. cit., p. 512.

a) Conversos infieles: moriscos

1.- El hecho de profesar otra fe que la cristiano-católica debió haber equiparado desde el punto de vista social y legal a judíos y musulmanes (infieles dentro de un país fuertemente cristianizado y de una enraizada mentalidad católica). Pero el judaísmo presentaba para los cristianos dos barreras infranqueables de las que el islam carecía. En primer lugar, entre judíos y cristianos había existido desde antiguo un rechazo mutuo, en cierto sentido comprensible, considerando que la religión cristiana tiene origen en un grupo de disidentes del judaísmo. Este origen común, que quizá podría haberlos unido por sus raíces próximas, en realidad los enfrentaba pues unos no podían creer que el Mesías hubiera llegado ya y los otros aceptaban lo contrario. El segundo escollo radicaba en la consideración del hebreo como el pueblo decida, responsable en última instancia de la crucifixión de Jesús de Nazaret. Será el estigma del deicidio lo que, más adelante, dé pábulo a los rumores de que los judíos repetían simbólicamente la crucifixión de Cristo profanando hostias o sacrificando niños.

Toda vez que el judaísmo era visto como el enemigo natural de los cristianos, desde el punto de vista de las posibilidades para articular un marco de convivencia ajustado a los objetivos de monismo ideológico y religioso de la política del momento, era de esperar que el mahometanismo facilitara algo más las cosas, por su supuesta menor resistencia a la aculturación. Movidos por esta convicción, los monarcas supeditaron, en el caso de los mudéjares y cuando las circunstancias lo propiciaron, la política confesional a la paz social¹⁰⁷⁸. Así, ante la disyuntiva de forzar una asimilación totalizadora incluyendo cambios en los patrones culturales más íntimos, o de resignarse con una conversión religiosa meramente nominal, evitando así mayor sensación de injerencia perniciosa para la comunidad islámica, los reyes se decantaron por la segunda.

2.- Bien porque la estrategia produjese el efecto contrario al pretendido, o por la puesta en escena de elementos asociados a la coyuntura propia del islam en España, sobre los que *a priori* las autoridades no prestaron la suficiente atención, lo cierto es que, como sabemos en retrospectiva, si de algo los musulmanes dieron muestras fue

¹⁰⁷⁸ Cfr. PERCEVAL, J. M.^a, *Todos son uno: arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería 1997; y PERRY, M. E., *The Handless Maiden. Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain*, Princeton University Press, Princeton 2005.

justamente de determinación en mantenerse impermeables a la cultura hegemónica. A diferencia de los judíos, no representaron el prototipo colectivo de comunidad sojuzgada dispuesta a sufrir en silencio un destino contrariado. Desde dentro de la Península, los granadinos en particular mostraron un carácter contumaz y reivindicativo hasta el punto que, al ver amedrentados sus derechos, recurrieron a la protesta y a la misma rebelión contra las autoridades cristianas, y ello a pesar de que saberse abocados a un fracaso seguro. Desde fuera, las continuas incursiones en las costas españolas de piratas y corsarios moriscos con base en Salé sembraron el temor y ocasionaron importantes daños entre los ss. XVI y XVIII¹⁰⁷⁹.

Posteriormente, en el tránsito forzado de mudéjar a morisco¹⁰⁸⁰, a pesar de las rupturas estructurales, la situación no mejoró y los estereotipos se rompieron. Dice el hispanista británico LYNCH: «El problema fundamental que planteaban los moriscos era su integración. Los moriscos seguían siendo un mundo aparte, con su propia lengua y religión, y una forma de vida que se basaba en la ley islámica»¹⁰⁸¹. La política de Estado evolucionó desde una generosa tolerancia a las tradiciones culturales “ajenas”, hasta la puesta en práctica de leyes segregacionistas que desembocaron en una nueva dicotomía insalvable entre lo cristiano nuevo y lo cristiano viejo.

Del otro lado del conflicto, los vestigios de la sociedad nazarí fueron suficientes para sostener una cierta cohesión, merced a la labor de una clase religiosa residual que actuó como dirigente una vez desaparecida la antigua oligarquía política musulmana. Nos referimos a los alfaquíes, expertos no sólo en cuestiones judiciales, sino también predicadores en las mezquitas. Más de la mitad conservaron su sueldo después de las conversiones, gracias a que habitualmente ocupaban las funciones de escribano o

¹⁰⁷⁹ Los principales objetivos que persiguió esta piratería fueron tres: 1) la obtención de botín, en particular mano de obra esclava; 2) contrarrestar la expansión comercial y militar del Imperio español en el Mediterráneo; y 3) responder con contundencia a las numerosas incursiones españolas en las costas africanas.

¹⁰⁸⁰ Dentro de una ingente historiografía en constante revisión, sugerimos las aportaciones de LEA, H. C., *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*, Universidad de Alicante, Alicante 2001; CARO BAROJA, J., *Los moriscos del reino de Granada*, Alianza, Madrid 2003; DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B., *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid 1978; EPALZA FERRER, M. DE, *Los moriscos, antes y después de la expulsión*, Mapfre, Madrid 1992; HARVEY, L. P., *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2006; ZAYAS, R. DE, *Los moriscos y racismo de Estado*, Almuzara, Córdoba 2007; BERNABÉ PONS, L., *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*, Catarata, Madrid 2009; y MOLINER PRADA, A. (ed.), *La expulsión de los moriscos*, Nbla Ediciones, Barcelona 2009. Así como dos revistas especializadas, del CSIC *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, y *Sharq al-Andalus*, publicada por la Universidad de Alicante y el Centro de Estudios Mudéjares.

¹⁰⁸¹ *Historia de España*, t. V. *Edad Moderna: crisis y recuperación, 1598-1808*, Crítica, Barcelona 2005, p. 61.

almojarife¹⁰⁸². Este importante factor está ausente de las conversiones de los judíos, cuyo colectivo rabínico fue de los primeros en desaparecer. Dada su pertenencia a los linajes de prestigio, los rabinos, líderes de sus comunidades y cercanos a los centros de poder cristianos, tenían más que perder si no acogían una actitud colaboracionista. Además, el edificio de legislación rabínica carecía de instrumentos que legitimaran la práctica del judaísmo en la clandestinidad, todo ello con el trasfondo de una amenaza inquisitorial que se manifestó especialmente intensa contra la herejía judaizante, sin treguas ni respiros que permitieran su acomodo, al menos en sus comienzos.

La consiguiente marginación social impulsada por los cristianos y el retraimiento cultural por parte de los moriscos dieron al traste con las últimas esperanzas de asimilación.

La capacidad por parte de ambas comunidades para coexistir era reconocida y apludida generalmente, pero ello no alteraba el hecho de que, en su conjunto, los moriscos rehusaron la asimilación. Aparte de las diferencias de cultura o vestimenta, y el mantenimiento de su propia autonomía como comunidad, el problema principal siguió siendo su conversión, pues rechazaban de manera abrumadora el tipo de cristianismo que se les ofrecía. (...)

En general, los moriscos sentían un tremendo rechazo por las doctrinas de la Trinidad y de la Divinidad de Jesús, y sentían gran repugnancia por el sacramento del bautismo (...). Lo mismo sentían por la penitencia y la eucaristía, por lo que la irreverencia de los moriscos en la misa se hizo proverbial¹⁰⁸³.

La coyuntura socio-política de un Imperio en decadencia, las guerras de religión en Europa y la amenaza turca en el Mediterráneo hicieron el resto, propiciando la definitiva expulsión de 1609. Hay que decir que a menudo se confunden los términos, cuando se sitúan en el mismo plano de debate las expulsiones de judíos y moriscos. No hay que perder de vista que los segundos eran, a todos los efectos, cristianos. Si nunca fue dictado el destierro de los judeoconversos, fue quizás porque respecto de ellos las autoridades se convencieron de que las políticas de asimilación habían alcanzado resultados razonablemente óptimos y porque su segmento de población generaba un volumen de negocios y servicios imprescindible para la buena marcha del reino.

This expulsión [la de los moriscos] cannot be compared with that of Jews in 1492; then the *conversos*, or converts from Judaism, had been exempted and only the orthodox Jews expelled. Such a block banishment of baptised Christians was unprecedented and had been undertaken without the support of the Cardinal and former Inquisitor General, Don Fernando Niño de Guevara (1599-1602). Nor can one hold the Inquisition responsible for the final decision, although the current Inquisitor General in 1609, Don Bernardo de Sandoval y Rojas, had voted in

¹⁰⁸² Cfr. HESS, A. C., *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth Century Ibero-African Frontier*, The University of Chicago Press, Chicago 1978, pp. 133 y ss.

¹⁰⁸³ KAMEN, H., *La Inquisición española: una revisión histórica*, op. cit., pp. 213-214.

favour of expulsion at the meeting of the Council of State on 4 April 1609. The Pope, Paul V, had not given his approval either, nor had many members of the Spanish hierarchy¹⁰⁸⁴.

Con la conquista de Granada se culminó efectivamente la lucha política militar contra los musulmanes, que tuvo su principal desarrollo en los ss. XII y XIII y contó con el apoyo de la Iglesia y la Inquisición. Las condiciones de la capitulación fueron muy generosas, más de lo que hacía posible el estado de los ánimos en España y en Europa entera que, amenazada por el avance turco, se regocijó de la eliminación de aquella cabeza de puente del islam que era Granada¹⁰⁸⁵. Los Reyes Católicos respetaron la personalidad de su reino, que se extendía a las actuales provincias de Granada, Málaga y Almería, dotaron a su capital de voto en Cortes, trasladaron a ella la chancillería de Ciudad Real, convirtieron la Alhambra en sede de una capitanía general, dispusieron medidas de mejora urbanas y quisieron ser enterrados en ella.

Las honrosas capitulaciones firmadas con Boabdil, el rey Chico, en 1491, permitieron a los anteriores habitantes del emirato permanecer en él, conservando sus costumbres, su lengua, sus leyes y su religión. Era lo habitual en estos casos; los moros de Granada no fueron ni los únicos ni los primeros en conservarse en tierras conquistadas al islam. Por entonces, decenas de miles de musulmanes poblaban los reinos peninsulares, los mudéjares, todos ellos ligeramente diferentes y con estatutos distintos debido a los regímenes de capitulaciones que habían ido formándose a lo largo de la Reconquista: no admite comparación un mudéjar del norte del Duero, donde la legislación que limitaba sus derechos era prácticamente inexistente, que uno del Sur, de Andalucía; incluso diferían las costumbres de Aragón a Valencia, donde su número era aún mayor. Todos estos mudéjares -castellanos, granadinos, aragoneses, valencianos-, a los que pronto se unieron los navarros, una vez conseguida la anexión de Navarra en 1513, planteaban, pues, un problema de primer orden de cara a uniformar la legislación de los reinos hispánicos, ya de por sí diversa.

El trato generoso dado a los musulmanes contrasta con el que les tocó padecer a los judíos, sin que por ello quepa cuestionarse el objetivo de los soberanos, que siempre fue el establecer la unidad religiosa en sus dominios. Como sabemos, en el s. XIV, ya se

¹⁰⁸⁴ MAGNIER, G., *Pedro de Valera and the Catholic apologists of the expulsion of the Moriscos: visions of Christianity and kingship*, Brill, Leiden 2010, pp. 2-3.

¹⁰⁸⁵ Se dice comúnmente que los nazaríes granadinos habían logrado mantener en España el último baluarte islámico de Europa, pero no es del todo acertado. Grecia y concretas zonas eslavas de los Balcanes fueron invadidas por los turcos desde el año 1453 tras la conquista de Constantinopla.

habían producido una serie de violentos alborotos que obligaron a muchos judíos a convertirse al cristianismo para protegerse. Esta política se formalizó en el mismo año de 1492, una vez completada la Reconquista, mediante el Edicto de Expulsión que exigía la conversión obligada de todos los judíos asentados en España. La asimilación de los moros parecía menos urgente, como lo demuestra la ausencia de un programa para alcanzarla anterior al s. XVI, antes bien, se pensaba en un proceso de paulatina conversión.

Aunque los Reyes [Católicos] se manifestaban cada vez más impacientes ante la falta de resultados proselitistas, siempre insistieron en la negativa del apremio para estimular las conversiones¹⁰⁸⁶.

Su situación recuerda sólo parcialmente a la de los judíos. La sociedad del s. XV no quería ser una sociedad pluricultural, y exigía que las comunidades minoritarias se asimilaran y abrazaran el catolicismo. Ahí termina la analogía con los judíos, cuya expulsión fue precoz y cuyos descendientes, una vez convertidos, fueron perseguidos por la Inquisición. En cambio, con los mudéjares granadinos -en Castilla y Aragón no se consideró necesario insistir tanto en cuestiones que ya estaban asumidas por un colectivo que llevaba siglos de inserción en la sociedad mayoritaria- se desarrolló un apostolado de acercamiento, como medio de evitar la ruptura brusca de las estructuras sociales granadinas, labor promovida por el primer arzobispo de Granada, Fr. Hernando de Talavera¹⁰⁸⁷.

¹⁰⁸⁶ CARRASCO GARCÍA, G., «Huellas de la sociedad musulmana granadina: la conversión del Albayzín (1499-1500)». *En la España Medieval*, 30 (2007), p. 338.

¹⁰⁸⁷ El proyecto de asimilación progresiva concebido por Talavera se tradujo en múltiples iniciativas, de las cuales subrayamos: a) el respeto por las costumbres musulmanas y el fomento del estudio del árabe entre el clero, a fin de que la predicación se hiciera en lengua vernácula; b) la incorporación de componentes culturales autóctonos dentro de la liturgia católica, incluyendo cantos y danzas árabes, así como el mantenimiento del uso del árabe en algunas partes de la liturgia; c) la edición del catecismo de Pedro de Alcalá, *Arte para ligeramente saber la lengua árabe* (1505), inspirado y financiado por el propio arzobispo, precedente de los catecismos en lenguas americanas, que mezclaban rudimentos gramaticales con la enseñanza de oraciones y doctrina; d) la formación de un clero “indígena” granadino, lo que llevó aparejada la fundación de varias escuelas para moriscos; e) en estrecha colaboración con la reina Isabel, el diseño de un plan iconográfico destinado a hacer más fácil la asimilación del concepto del culto a las estatuas de santos y vírgenes. A pesar de todo este afán, podemos considerar que los programas de catequización y asimilación sufrieron un fracaso estrepitoso, como pone de manifiesto el que en numerosos casos los moriscos reconocieran en sus confesiones ante la Inquisición que su adoctrinamiento fue malo o prácticamente inexistente, sobre todo en el caso de las mujeres, a quienes los sacerdotes tenían difícil acceso por las cerradas normas sociales de la sociedad de su tiempo. Sobre el tema IANNUZZI, I., «Gobernar a los fieles y “predicar” discursos socio-religiosos. Fray Hernando de Talavera, confesor y consejero de los Reyes Católicos». *Mágina: Revista Universitaria*, 13 (2009), pp. 73-84; el número monográfico 19 (2007) de la *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, y en particular el artículo de MARTÍNEZ MEDINA, F. J., «Fray Hernando de Talavera: la Corona y el altar en las bases de la organización del reino de Granada», pp. 21-46. Una biografía completa en FERNÁNDEZ DE

Esta política no podía en modo alguno dar resultados inmediatos. Los que esperaban una conversión rápida se sintieron decepcionados. Los cristianos que acudieron a la ciudad recién conquistada soportaban con impaciencia las llamadas a la oración desde los alminares de las numerosas mezquitas, lo mismo que los mudéjares granadinos, quienes desde su posición tampoco disimulaban aborrecer el tañir de las campanas. Por eso el cardenal Cisneros, arzobispo de Toledo, llamado en auxilio de Fr. Hernando en el otoño de 1499, al principio colaboró en la misión de captación benevolente; pero la revuelta de los mudéjares del Albaicín le dio el pretexto para poner a todos los musulmanes de Castilla en la alternativa de escoger entre el destierro o la apostasía, acelerando así el proceso de conversión¹⁰⁸⁸. Empeñado en la asimilación sin medias tintas, llevó a cabo una de las más extravagantes y radicales evangelizaciones de nuestra historia, propiciando conversiones forzosas y bautismos en masa¹⁰⁸⁹. Sus detractores, entre los que se encontraba el virrey Íñigo López de Mendoza, partidario de métodos menos expeditivos¹⁰⁹⁰, poco pudieron hacer.

Y sin embargo, este afán por la conversión masiva, forzosa y fulminante, tampoco dio los resultados esperados¹⁰⁹¹. Los musulmanes se sintieron engañados y se sublevaron, lo que dio excusa a los soberanos para declarar invalidadas *ipso facto* las capitulaciones de 1491, que en definitiva, no se cumplieron más que unos pocos años. La sublevación de la población mora de Granada se prolongó hasta comienzos de 1501 y terminó con una paz ficticia.

3.- La historia se repite con los mudéjares: un edicto les obliga a elegir entre la destierro y la liquidación de sus propiedades en España, o la conversión general. Lógicamente, una vez conquistado el reino de Granada, permitir la presencia de la minoría islámica en la unificada España no tenía tanto sentido como antes, y menos en

MADRID, A. y MARTÍNEZ MEDINA, F., *Vida de fray Fernando de Talavera, primer arzobispo de Granada*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada 1992. Sobre su procesamiento HERRERO DEL COLLADO, T., «El proceso inquisitorial por delito de herejía contra Hernando de Talavera». *AHDE*, 39 (1969), pp. 671-706.

¹⁰⁸⁸ Para una lectura comparativa de los programas de Talavera y Cisneros, vid. HERRERO DEL COLLADO, T., *Talavera y Cisneros: dos vivencias socio-religiosas en la conversión de los moros de Granada*, Darek-Niumba, Madrid 2001; y MESEGUER FERNÁNDEZ, J., «Fernando de Talavera, Cisneros y la Inquisición...», op. cit., pp. 371-400.

¹⁰⁸⁹ GALÁN SÁNCHEZ, A., *Los mudéjares del reino de Granada*, Universidad de Granada, Granada 1991, p. 362.

¹⁰⁹⁰ La idea consistía, a grandes rasgos, en estrechar cada vez más el cerco sobre la comunidad musulmana, con medidas económicas y sociales que tendían a aislarlos del resto de la población, y a conseguir que ellos mismos comprendieran la “conveniencia” de apostatar.

¹⁰⁹¹ Entre las medidas que se adoptaron destacan la catequización e instrucción forzosa, el control de los hábitos, usos y costumbres islámicas y el aprendizaje forzoso del castellano.

un Estado moderno, en el que todos los vasallos tienen el deber de compartir el credo de su soberano y regirse por las mismas leyes, aspecto éste importante que por regla general se olvida. La conversión había de favorecer el sometimiento de los moriscos al régimen financiero y tributario de los cristianos viejos, tal como imponen las capitulaciones de Alhaquín y las Alpujarras, que ponen fin a la rebelión. Así y todo, sólo debían pagar diezmos y primicias, alcabalas de compraventa, pechos, derechos o repartimientos, en la misma medida y en los mismos supuestos a que venían obligados los cristianos viejos. Los moriscos de Baza, además, obtuvieron exenciones como la de la moneda forera y los pedidos.

Fruto de este dislate evangelizador fue la conversión de un número limitado de moriscos: alrededor de 4.000, según el manuscrito *Conversión de los moros granadinos*. A este hecho hay que añadir el capricho, inútil a todas luces, de la quema de libros del Corán (...). Al parecer, y como recogen algunos estudiosos de este tema, Fernando manifestó a Isabel, al conocer los hechos acaecidos, que lo que tanto les había costado ganar, «en una hora lo hayamos haber perdido por su causa [Cisneros]»¹⁰⁹².

Empero, los decretos de conversión forzosa tuvieron efectos devastadores no sólo sobre los musulmanes granadinos¹⁰⁹³, sino también sobre los mudéjares castellanos primero, y aragoneses después¹⁰⁹⁴.

¹⁰⁹² RODRÍGUEZ-MOÑINO SORIANO, R., *Breve historia de la religión en España...*, op. cit., p. 39.

¹⁰⁹³ Vid. LADERO QUESADA, M. A., «Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500», en *De mudéjares a moriscos, una conversión forzada...*, op. cit., t. I, pp. 481-542.

¹⁰⁹⁴ Los últimos en convertirse fueron los moros del reino de Aragón. Al jurar los fueros de Aragón, Carlos I desmintió que estuviera preparando las mismas medidas que se habían aplicado en Castilla para los mudéjares de otros reinos. Pero el apoyo de los moros a la nobleza y al virrey en el movimiento de las germanías (1521-1522), hizo concebir en las clases populares victoriosas en Gandía la idea de bautizarlos por la fuerza, como manera de perjudicar económicamente a los nobles. Aunque los señores y las autoridades de Valencia se opusieron a la validez de estos bautismos debido a que habían sido forzados, hechos por salvar la vida, sin instrucción alguna, los religiosos encargados de juzgar el caso en una asamblea de teólogos y juristas reunida en Madrid en 1525 dictaminaron que el carácter que imprimía el sacramento pasaba por encima de la voluntad de las personas obligadas, y por lo tanto no había marcha atrás. El emperador asistió personalmente a la última sesión de la junta y aprobó todos sus acuerdos, y el 4 de abril de 1525 expidió una Cédula declarando «que los moros bautizados en aquella forma eran y debían ser reputados por cristianos, por cuanto, al recibir el bautismo, estaban en su juicio natural y no beodos ni locos y quisieron de su voluntad recibirle» (BORONAT Y BARRACHINA, P., *Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico-crítico*, vol. I, Valencia 1901, pp. 136-137). Previamente, en mayo de 1524, el papa Clemente VII había promulgado una bula que apoyaba el plan de conversión y liberaba al rey de su juramento. En esta ocasión, el destierro no se ofreció como posibilidad alternativa, si bien se concedieron algunas medidas de gracia, como el mantenimiento de la lengua árabe y sus atuendos, cementerios separados, dispensa de los matrimonios entre primos-hermanos e inmunidad frente a la Inquisición durante al menos diez años. Sobre la cuestión CÍSCAR PALLARÉS, E. y GARCÍA CÁRCCEL, R., *Moriscos i agermanats*, Valencia 1974; GARCÍA CÁRCCEL, R., *Las germanías de Valencia*, Barcelona 1975, pp. 208-216; y COLÁS LATORRE, G., «Los moriscos de la corona de Aragón: la conversión», en *De mudéjares a moriscos, una conversión forzada...*, op. cit., t. II, pp. 783-796. Sobre la conversión de los mudéjares castellanos vid. GALÁN SÁNCHEZ, A., «Las conversiones al cristianismo de los musulmanes de la corona de Castilla...», op. cit., pp. 617-660.

A partir de 1511, debido en parte al fracaso de evangelización, se observa un giro brusco de represión de los usos y costumbres moriscas, dando comienzo a una táctica sistematizada contra las esencias y formas de ser propias de los neoconvertos, que va a quedar reflejada en una sucesión de reales cédulas, dirigidas a la extirpación de todos los elementos que no perteneciesen a la cultura de los vencedores¹⁰⁹⁵.

En 1526 ya no había oficialmente musulmanes en España. Los que querían y podían emigrar a África ya lo habían hecho anteriormente, incluyendo numerosos ulemas y la familia nazarí, que vendió los dominios que había recibido en las Alpujarras y terminó sus días, peor que bien, en Marruecos.

Carlos I, convencido de que las costumbres moriscas obstaculizaban la integración de los moriscos, sancionó una amplia batería de medidas¹⁰⁹⁶ en los Acuerdos de la Junta de la Capilla Real de Granada de diciembre de 1526: promoción de los matrimonios mixtos; supresión del árabe y la “cristianización”, esto es, redacción en castellano, de todos los contratos civiles y mercantiles que celebraren¹⁰⁹⁷; prohibición de ritos y prácticas mahometanas (asociados al culto religioso, vestimentas, fiestas, abluciones, etc.); prohibición de portar armas (espada o daga); y establecimiento de los tribunales de la Inquisición en el reino de Granada. Mas su aplicación fue aplazada, previo pago de una farda destinada a sufragar las costosísimas guerras

¹⁰⁹⁵ GIL SANJUAN, J., «El parecer de Galíndez de Carvajal sobre los moriscos andaluces (año 1526)». *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 11 (1988), pp. 386.

¹⁰⁹⁶ En consonancia con lo que a la postre los estudiosos reconocen como uno de los primeros intentos de sistematización de la ideología de la asimilación. Nos referimos al dictamen elaborado para la Junta y por encargo de ésta por el Dr. Galíndez de Carvajal, hombre clave en la vida política y cultural del primer cuarto del s. XVI. En resumen, el informe «traza un programa bien estructurado para conseguir el objetivo de la total asimilación del pueblo morisco, siendo condición indispensable la aculturación de una etnia con su propia identidad. Ritos, costumbres, tradicional [sic.], ceremonial, leyes, creencias, trajes, música, idioma, insignias, adornos, danzas, etc., constituían un ropaje del que debían despojarse los cristianos nuevos» (GIL SANJUAN, J., «El parecer de Galíndez de Carvajal sobre los moriscos andaluces (año 1526)», op. cit., p. 388). En definitiva, representa el fin de la aceptación de la divergencia en aquellos reinos, lógicamente en consonancia con los postulados de la nueva religiosidad de Trento. No obstante, al igual que se había decidido anteriormente respecto de los conversos del judaísmo, propone correctivos para las autoridades, tanto laicas como religiosas, que abusaran de los moriscos, protegidos en principio por la autoridad regia: «La rapacidad de los dominadores frecuentemente se disfrazaba bajo la forma de castigo o pena monetaria, exprimiendo de esta manera los bolsillos de los moriscos tanto los funcionarios civiles como los componentes del clero. En el reparto de impuesto por encabezamiento, los neoconvertos siempre salían perjudicados. Las corruptelas a que eran sometidos con respecto al negocio de la seda eran incontables (...). En algunos lugares del señorío sus privilegiados dueños cobraban fardas y otros derechos a los nuevamente convertidos, a cambio de permitirles el goce de algunas costumbres moriscas» (ibid.). Una copia del informe del s. XVI se conserva en BN, ms. 1752, fols. 173 v. y 184 v. Para unos apuntes biográficos del personaje vid. RUIZ POVEDANO, J. M., «El doctor Lorenzo Galíndez de Carvajal. Hombre de negocios en el reino de Granada». *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 3 (1980), pp. 168-170.

¹⁰⁹⁷ Muchos moriscos no sabían español. De hecho, ésta fue la razón por la que los jesuitas, en su intento de evangelizarlos, predicaban en árabe; pero la iniciativa contó con numerosos detractores. Juan de Ribera, arzobispo metropolitano de la sede valenciana en 1555, prohibió a su clero aprender árabe.

europeas. Tampoco se adoptó ninguna medida coercitiva. Es más, la Inquisición recibió la consigna de mostrarse benévola, aunque pronto se disipó, pues a partir de 1528-1529 ya se la ve actuando de hecho contra los moriscos no sólo en Granada, sino también en Valencia.

Es sabido como fueron aplazados [los acuerdos de la Junta] por Carlos V ante las tentadoras ofertas dinerarias de los moriscos, quienes trataron de parar el represivo aparato legal que se les venía encima (...). El tribunal de Granada con el tiempo llegó a gozar de fama de rico, precisamente por los bienes que confiscó a los moriscos, a quienes a partir de los años cincuenta trató muy duramente, según las noticias de que disponemos¹⁰⁹⁸.

4.- Recapitulemos brevemente el papel que la Inquisición iba a desempeñar en la persecución de la herejía morisca, entendida como la práctica soterrada en privado de la religión islámica¹⁰⁹⁹. Después de una etapa de actividad preferente contra los judeoconversos, que, como veremos más adelante, abarca aproximadamente desde su creación hasta la década de 1520, la Inquisición amplió su radio de acción a los moriscos sospechosos de “islamizar”, como parte de un programa más amplio dirigido a catequizarlos¹¹⁰⁰. Los períodos de represión más acentuada tuvieron lugar entre 1560 y 1572, coincidiendo con el levantamiento de las Alpujarras; entre 1576 y 1593, por un momento de alza de la amenaza otomana; y el tercero entre 1602 y 1610, en los años inmediatamente precedentes a la expulsión. Con todo, los especialistas coinciden en señalar que la represión morisca no alcanzó en ningún momento el rigor que presidió las de los judíos y protestantes¹¹⁰¹, pese a los intentos de la Inquisición por imponerse y a

¹⁰⁹⁸ GIL SANJUAN, J., «El parecer de Galíndez de Carvajal sobre los moriscos andaluces (año 1526)», op. cit., p. 393. En Valencia, una circular del inquisidor general de 1524 había recomendado no perseguir a los moriscos a menos que las manifestaciones de herejía fueran demasiado escandalosas.

¹⁰⁹⁹ Sobre el tema vid. CANDAU CHACÓN, M.^a L., «Las deportaciones de los moriscos granadinos: moriscos e inquisición», en A. MOLINER PRADA (coord.), *La expulsión de los moriscos...*, op. cit., pp. 109-146; BENÍTEZ-SÁNCHEZ BLANCO, R., «La Inquisición ante los moriscos», en J. PÉREZ VILLANUEVA y B. ESCANDELL BONET (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, t. 3. *Temas y problemas*, BAC-Centro de Estudios Inquisitoriales, Madrid 2000, pp. 695-736; CARDAILLAC, L. y VINCENT, B. (eds.), *Les morisques et l'Inquisition*, Publisud, Paris 1990; GARCÍA ARENAL, M., *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Siglo XXI de España, Madrid 1987.

¹¹⁰⁰ El programa misionero contemplaba medidas como la predicación, la creación de redes de parroquias y las visitas pastorales. Las Cortes que las establecieron fueron, para la Corona de Castilla: Segovia (1532) y Valladolid (1537); en tanto que para Aragón: Valencia (1533, 1537) y Monzón (1537). Dos sínodos, los de Granada (1541) y Guadix (1554), abordaron el problema morisco, con medidas dirigidas principalmente a la instrucción religiosa, como la fundación de colegios o la redacción del manual *Doctrina christiana en lengua árabe y castellana* (1566) del arzobispo de Valencia Martín Pérez de Ayala, fuente de inspiración, como es sabido, del *Catechismo para instrucción de los nvevemente convertidos de moros* (1599) de su sucesor en el puesto, Juan de Ribera. Además, se realizaron censos eclesiásticos para facilitar la inspección de las parroquias frecuentadas por conversos recientes. En Valencia, el obispo Ramírez de Haro puso en marcha un programa de evangelización bastante más suave que el aplicado en el reino de Granada.

¹¹⁰¹ KAMEN, H., *La Inquisición española: una revisión histórica*, op. cit., p 217.

que las confiscaciones de bienes y deudas de los moriscos no cesaron en ningún momento.

El papel de la Inquisición se reguló en los sínodos de Toledo (1539) y Madrid (1542). En el primero, los moriscos granadinos pidieron que la acción inquisitorial se limitase a la persecución del rito y culto islámicos, y no a los usos y costumbres, prueba manifiesta de que conocían a la perfección el modo habitual de proceder de sus tribunales. La asamblea, sin embargo, denegó la petición a excepción de la práctica de divertimentos moriscos, tan apreciados incluso por los cristianos, como las zambras, que podían interpretarse siempre que no fueran en loor del profeta Mahoma. También concedió que no se les pudiera acusar de prácticas judaizantes, pues a menudo se les atribuían. En Madrid, el obispo Ramírez de Haro volvió a negociar con la Inquisición un margen de dieciséis años para que le diera tiempo a instruir a los moriscos.

Otras peticiones se dirigieron directamente al emperador, quien en 1543 aprobó que los delitos religiosos de los moriscos fueran perdonados sin necesidad de reconciliación¹¹⁰². También concedió un período de veinticinco años sin confiscaciones ni penas pecuniarias, libres de la intromisión de la Suprema y el Papado, a cambio de una suma de dinero que se le pagaría de inmediato con destino a las guerras europeas.

Los concilios provinciales de 1565 y la revuelta de las Alpujarras (1568-70) vuelven a hacer de los moriscos víctimas de una nueva oleada de represión inquisitorial, la más acérrima de las llevadas a cabo hasta la fecha. El objetivo era no sólo extirpar la herejía morisca, sino romper los vínculos de familia y linaje, determinantes de la solidaridad agnática o *'asabiyya*. La mayor parte de las veces las sentencias se limitaban a penas de multa y confiscación de bienes, pero la proliferación de redes de delación entre los inculpadados y sus familiares y vecinos contribuyó a debilitar aún más la cohesión social del grupo, ya desprovisto de alfaqués y dogmatizadores, sus líderes políticos y religiosos. Para éstos la Inquisición recababa la máxima pena de la hoguera.

Pese a la acción inquisitorial y a los sucesivos planes para asimilarlos, los islamoconversos o «cristianos nuevos de moro» -como se les denominaba- vivieron al margen de la sociedad cristiana, en lugar de integrados en ella como los conversos del

¹¹⁰² Con esta medida se evitaría que los moriscos pudieran a ser condenados a muerte por relapsos, si volvían a practicar el rito islámico después de haberse reconciliado, lo que no ocurría si simplemente eran perdonados, como veremos en el capítulo dedicado al proceso inquisitorial.

judaísmo. Sometidos permanentemente por sus señores a una explotación de carácter cuasi-colonial, cambiaron poca cosa sus creencias, sus modos de vida y tradiciones. De forma mayoritaria siguieron siendo y viviendo como musulmanes.

La historia de los moriscos (...) transcurre con una dinámica diversa que combina la asimilación forzosa con una marginación profiláctica impulsada por los castellanos y agravada a su vez por un proceso general de tácita diferenciación y retraimiento cultural por parte de los mismos moriscos¹¹⁰³.

5.- La pervivencia de la religión islámica y de los rasgos culturales relacionados con ella se consiguió por diversos medios, agrupados todos en una máxima básica que los legitimaba: la ocultación de la identidad religiosa en situaciones de gran tensión para evitar el peligro, lo que entre los moriscos era conocido con el nombre de *taqiyya*, *taqîyyat* o «disimulo religioso»¹¹⁰⁴. Sus líderes religiosos les aconsejaban que fueran prudentes, no se convirtieran en mártires y permanecieran fieles al islam en su fe interior, practicasen la religión en secreto, evitando hablar de ella, y la transmitieran cuidadosamente en el ámbito familiar. Ciertamente apreciable fue el papel que jugaron las mujeres moriscas en la conservación de los ritos y prácticas islámicos. Como responsables directas de la crianza de los hijos, lo mismo que la mujer judeoconversa, se ocupaban de la formación religiosa de los vástagos en el ámbito doméstico. Además, eran las mujeres las que preparaban los cadáveres de los difuntos para su enterramiento, momento considerado por los musulmanes como especialmente delicado. En puridad, los moriscos no suponían una amenaza real para la pureza doctrinal del catolicismo, pues lo desconocían. Más que un problema religioso, planteaban un problema social.

Su presencia oscilaba mucho según las regiones¹¹⁰⁵, concentrándose sobre todo en Valencia, en donde se encontraba la mitad de los moriscos de la Península (de 120.000 a 130.000, aproximadamente una tercera parte de la población del reino de Valencia), Aragón (alrededor de 70.000, entre el 20 y el 25 por ciento de la población) y Granada. En el Norte, en la Meseta central e incluso en Andalucía -fuera del antiguo

¹¹⁰³ CARRASCO GARCÍA, G., «Huellas de la sociedad musulmana granadina...», op. cit., p. 337.

¹¹⁰⁴ VAN KONINGSVELD, P. S. y WIEGERS, G. A., «The Islamic Statute of the Mudejars in the Light of a New Source». *Al-Qantara*, 17 (1996), pp. 19-58; y GARCÍA CRUZ, J. F., «El disimulo religioso en el ámbito doctrinal y legal islámico», en *De mudéjares a moriscos, una conversión forzada...*, t. II, op. cit., pp. 661-672.

¹¹⁰⁵ Cfr. LAPEYRE, H., *Geografía de la España morisca*, Diputación Provincial de Valencia, Valencia 1986.

reino nazarí-, los moriscos eran poco numerosos y vivían dispersados en pequeñas comunidades urbanas, donde se iban asimilando poco a poco¹¹⁰⁶.

Sin caballeros, sin clero y sin soldados, trabajaban en el sector agrícola, textil, en el metal, el cuero, el comercio... En Aragón y Valencia, regiones de adelantada reconquista, llevaban una vida precaria, sin líderes que les pudieran guiar e influir. Pero en Granada, donde la reconquista era reciente, los moriscos habían conservado a sus dirigentes religiosos y sociales, y gracias a la agricultura y la industria de la seda vivían con cierta holgura.

En todas partes servían a unos señores que les explotaban duramente, pero que al mismo tiempo les protegían de las intrigas políticas y las actividades de la Inquisición, pues constituían una mano de obra laboriosa y dócil. La nobleza de la Corona de Aragón, más que ninguna otra, se opuso tenazmente y hasta el último momento a cualquier medida de privación de su fuerza de trabajo morisca. Qué duda cabe que los reyes hubieran preferido un reino en el que su autoridad estuviera libre de trabas, pero tenían que recompensar a los grandes señores que contribuyeron a las campañas militares con hombres y dinero. A estos señores les era indiferente que sus siervos fueran musulmanes o cristianos; tanto mejor que no fueran cristianos, pues no tenían escrúpulos a la hora de hacerles trabajar los domingos.

Estaba en el interés de los nobles mantener a sus vasallos moriscos bajo control, ya que constituían una importante fuente de beneficios. En distintas Cortes presionaron de modo inconsistente para que los moriscos quedaran libres de las confiscaciones inquisitoriales, y esto condujo definitivamente a que en 1571 se firmase una concordia¹¹⁰⁷.

La vivencia diaria del islam quedó reducida a algunas expresiones o ritos sencillos, como en los funerales, en las abluciones, en los ayunos, o recitar las oraciones coránicas y celebrar las grandes fiestas religiosas. A veces los moriscos circuncidaban a los neonatos¹¹⁰⁸, y pese a la vigilancia de la Inquisición, seguían circulando manuscritos islámicos, seculares pero también religiosos, y desde luego el Corán. La preservación de

¹¹⁰⁶ En los territorios de la actual Galicia, Asturias y el País Vasco apenas se encuentran evidencias de presencia morisca. Es Ávila la ciudad del norte de Castilla con más moriscos.

¹¹⁰⁷ KAMEN, H., *La Inquisición española: una revisión histórica*, op. cit., p. 215.

¹¹⁰⁸ Inicialmente la Inquisición no consideró delito la circuncisión. No fue hasta la fase de endurecimiento correspondiente al año 1526 que se prohibió la circuncisión de niños y mayores, castigándose severamente a las autoridades que la consintiesen.

estos textos, redactados tanto en árabe como en lenguas romances y en aljamiado¹¹⁰⁹, supuso el mayor desafío a la presión de la Iglesia, superior incluso que la que representaba la poligamia. Fue ésta, indudablemente, de las características arrastradas de la época islámica, la más incompatible con el *modus vivendi* cristiano que surgió a raíz de las conversiones. No obstante, a diferencia de los gitanos, como luego veremos, era una costumbre caída en desuso, muy poco difundida entre la población musulmana de la Baja Edad Media, por lo que no planteó obstáculos serios a la evangelización¹¹¹⁰.

En resumen, puede afirmarse que lo que separaba a los cristianos viejos de los moriscos no era tanto la religión como la civilización y el modo de vida. Pese al carácter heterogéneo de la población morisca, los cristianos viejos creían distinguirlos del resto de la población por su lengua, los ropajes y afeites de sus mujeres o sus prácticas alimentarias -no comían carne de cerdo, ni bebían vino y lo cocinaban todo en aceite de oliva-. Se aceptaba comúnmente que estas prácticas eran propias de la religión musulmana, manifestaciones de mahometanismo, aun cuando en muchas ocasiones no lo fueran o no lo fueran forzosamente. Así, en la práctica de muchos ritos, como las ceremonias nupciales, los baños y lavatorios o el degüello atravesado de animales, resulta ciertamente difícil separar las costumbres ancestrales de los componentes estrictamente religiosos. «Aun la forma morisca de sentarse -nunca en sillas, sino siempre en el suelo-, estaba considerada como una reminiscencia de la religión islámica»¹¹¹¹. La confusión entre los usos o hábitos culturales y los preceptos religiosos sugiere la ignorancia del conocimiento profundo de la ley islámica. La incorporación de usos culturales vendría a demostrar que los moriscos se estaban adaptando a la cultura cristiana.

6.- Para cuando Felipe II accede al trono, los problemas, lejos de desaparecer, se agravan a consecuencia de tres factores que contribuyen a crear un clima muy desfavorable para las posiciones conciliadoras respecto a otros credos en general, y el mahometanismo en particular: los enfrentamientos religiosos en Europa, el

¹¹⁰⁹ Romance escrito con caracteres árabes. Sólo conserva en árabe el vocabulario religioso y las citas del Corán. La literatura aljamiada es considerada el fruto más destacado de la simbiosis cultural que manifiestan los moriscos. Judíos y conversos solían escribir en aljamiado. Vid. LÓPEZ MORILLAS, C., *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: el profeta de los moriscos*, CSIC, Madrid 1994.

¹¹¹⁰ VINCENT, B., *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Diputación Provincial de Granada, Granada 1987, p. 20.

¹¹¹¹ KAMEN, H., *La Inquisición española*, op. cit., p. 215.

fortalecimiento del dominio otomano en el Mediterráneo y la crisis del sector de la sericultura alpujarreña¹¹¹².

Efectivamente, los últimos lustros las autoridades habían estrechado el cerco sobre los moriscos. Las Justicias de los reinos se dedicaron a perseguir a pequeños delincuentes que se creían amnistiados, por lo que se echaron al monte y se unieron a las bandas de forajidos. A los campesinos les exigieron los títulos de propiedad de las tierras que trabajaban. Muchos no los conservaban y fueron desalojados. Aumentó la presión social sobre los productores de seda, precisamente cuando su precio encadenaba años de caídas en el mercado internacional.

La huida hacia adelante y el endurecimiento de la legislación sobre los moriscos parecía la única solución, y eso se hizo. So pretexto de acelerar la asimilación, el día de Año Nuevo de 1567 Felipe II emite una nueva pragmática que prohíbe cualquier expresión pública de costumbres sociales y religiosas ligadas al mahometanismo. La pragmática difiere poco de otras emitidas anteriormente y que no llegaron a aplicarse. Pero esta vez fue distinto. La ley no anuló ni retrasó el plazo de un año fijado para culminar sus medidas. Marcó un antes y un después: a partir de este momento podemos hablar con propiedad de una “minoría marginal”, y no durante la época mudéjar.

El documento condena definitivamente el uso del árabe oral y escrito, incluidos los nombres y apellidos de este origen, así como la posesión de libros o documentos arábigos religiosos y profanos. Esto, a efectos prácticos, llevaba a declarar nulos y sin ningún valor los títulos de posesión de época islámica, los certificados de matrimonio y cualquier tipo de sanción o refrendo legal de operaciones civiles y mercantiles, lo que provocó una verdadera oleada de traducciones. Se propone también como objetivo eliminar cualquier otra manifestación característica de los moriscos, prohibiendo vestidos, adornos, baños públicos, festejos (incluidos los nupciales), la costumbre de mantener las puertas de las casas abiertas y la posesión de esclavos, pues se temía la influencia moral que sus amos podían ejercer sobre ellos.

Los moriscos reciben las decisiones del Consejo de Castilla como vejaciones injustificadas. Sus representantes, Francisco Núñez Muley y Jorge Baeza, mostraron en

¹¹¹² Arruinada por la competencia de la seda murciana y por la expropiación de más de 100.000 hectáreas propiedad de moriscos desde 1559. Vid. GARRAD, K., «La industria sedera granadina en el siglo XVI y su conexión con el levantamiento de las Alpujarras (1568-1571)». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 5 (1956), pp. 73-104.

todo momento espíritu negociador. Adujeron ante el Consejo que aquellas costumbres y tradiciones en nada resultaban incompatibles con la mejor doctrina cristiana, y que el comercio morisco se vería irreversiblemente perjudicado, con la consiguiente disminución de los ingresos reales. Sánchez Muley, miembro de la familia real convertido, dirigió a la chancillería de Granada un memorial con argumentos contra la pragmática, que es todo un «monumento textual para comprender la visión que tenía el vencido del aparato legal que amparaba su sociedad, a la vez que la reprimía»¹¹¹³, con el propósito no velado de que su presidente influyera ante el monarca a favor de los moriscos granadinos. Dice el memorial: «Es muy claro que quien lo a hordenado quiere el destruyimiento del Reyno y de sus naturales, y esto es muy çierto»¹¹¹⁴.

Pero ninguna de estas iniciativas obtuvo respuesta positiva. Como consecuencia, en la nochebuena de 1568 los moriscos se sublevan en el barrio granadino del Albaicín y proclaman rey a don Hernando de Córdoba y Valor con el nombre de Muley Muhammad aben Umeya. Éste, asesinado en 1569, fue sustituido por su primo aben Aboo.

La rebelión se extiende rápidamente a las zonas rurales y la Alpujarra y llega a contar con más de 20.000 hombres alzados en armas. Se atribuye a los rebeldes la intención de restaurar el antiguo reino nazarí de Granada y llamar a los turcos en su ayuda, a modo de “quinta columna” del Imperio otomano dentro de los dominios de los Austrias¹¹¹⁵. En realidad, lo que empezó entonces, más que una guerra de religión, fue una guerra civil muy sangrienta, especialmente para la población civil: saqueos, matanzas, represalias... Al cabo de tres años de combates, el ejército liderado por don

¹¹¹³ CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 13.

¹¹¹⁴ *Memoria para el presidente de la Chancillería de Granada sobre las cosas que hay en contra de la pragmática que agora se pregona, para que sea informado de la verdad y favorezca a los naturales deste Reino ante su magestad* (Granada, 1567). Una magnífica transcripción en CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., pp. 368-401.

¹¹¹⁵ No fue casual. El sultanato otomano de Solimán el Magnífico representaba una seria amenaza en el Mediterráneo no sólo para el Imperio romano-germánico, sino también para los líderes marroquíes. La acusación de que los turcos apoyaban la sublevación despertó recelos en el sultán de Marruecos, que conspicuamente no acudió en ayuda de los rebeldes. Por su parte, el Imperio otomano supo sacar provecho de la crisis. El abandono de la defensa costera debido al impago del impuesto morisco de la *farda*, destinado a este fin, y la concentración de tropas en la sierra, permitió sucesivos desembarcos de tropas otomanas en Túnez. Ello produjo la falta de comunicación entre los dos litorales, el africano y el español, dejando desconectadas las plazas-presidios africanas de España.

Juan de Austria, el héroe de Lepanto, aplastó los últimos reductos de resistencia morisca¹¹¹⁶.

Las hostilidades concluyen con la ejecución de los cabecillas rebeldes, la dispersión de los moriscos granadinos por territorios de las Coronas de Castilla y Aragón¹¹¹⁷ y su sustitución por nuevos pobladores cristianos¹¹¹⁸. En general, hallaron dificultades para reunir a sus familias, instalarse en sus nuevos hogares y para introducirse en la sociedad morisca y cristiana de las ciudades de destino, que no de acogida. No en vano, «los granadinos introdujeron en las comunidades castellanas una presencia islámica antes desconocida en Castilla, que pasó de una población de 20.000 a una de 100.000 mudéjares de lengua árabe y cultura musulmana»¹¹¹⁹. En definitiva, la inyección de nuevas masas de población morisca no sólo no contribuyó a su asimilación, sino que intensificó el sentimiento de diferenciación con los «moriscos viejos» castellanos y aragoneses, un colectivo que, dicho sea de paso, supo mantener durante la rebelión una actitud de neutralidad y tibieza notables, aunque eso sí, no exenta de problemas por evitar atropellos de sus vecinos¹¹²⁰.

En los años inmediatamente posteriores, el escenario, lo mismo que la salud del rey, se deterioró podemos decir que de forma irreversible. En la Junta celebrada en

¹¹¹⁶ Cfr. VINCENT, B., «La cuestión morisca. La sublevación de 1568-1570», en *La monarquía hispánica: Felipe II, un monarca y su época. Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial 1 de junio, 10 de octubre, 1998*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, s.l. 1998, pp. 285-290.

¹¹¹⁷ Según KAMEN, más de 80.000 (*La Inquisición española: una revisión histórica*, op. cit., p. 216). La mayoría con destino a núcleos de población de lo que hoy día es Castilla-La Mancha y Andalucía occidental.

¹¹¹⁸ La deportación, ordenada por Real Cédula de 1571, lejos de ser una medida excepcional, se practicaba desde los tiempos de la Reconquista en situaciones similares. Recuérdese que la mal llamada «revuelta mudéjar», en tiempos de Alfonso X, corrió la misma suerte. El informe de Galíndez de Carvajal ya plantea la deportación como medida de asepsia religiosa (GIL SANJUAN, J., «El parecer de Galíndez de Carvajal sobre los moriscos andaluces (año 1526)», op. cit., p. 389).

¹¹¹⁹ KAMEN, H., *La Inquisición española: una revisión histórica*, op. cit., p. 216.

¹¹²⁰ Es revelador que se empleara un léxico imbuido de paralelismos político-religiosos inspirados en las categorías viejo y nuevo cristiano. Se constata una diferenciación entre moriscos, donde los descendientes de los mudéjares originales (castellanos y aragoneses) se declaran *viejos* o *antiguos moriscos* y reclaman el derecho a permanecer en España debido a su recia estirpe, en tanto que los granadinos serían los *nuevos* moriscos, y por consiguiente presumiblemente más sospechosos de herejía. Esto venía de antiguo. Antes del decreto de expulsión-conversión, si bien, merced a las capitulaciones que se firmaron, los musulmanes granadinos gozaron en un primer momento, *de iure*, de unas condiciones políticas ventajosas, posteriormente la presión contra su ley, su cultura y su religión los hizo relativamente más vulnerables que a los mudéjares asentados en otros lugares de Castilla o de la Corona de Aragón. Allí las relaciones entre mudéjares y la población cristiana no estaban tan enconadas, y sus derechos no se verían abrogados hasta después de la debacle granadina. Por consiguiente, se podría decir que tenían una suerte de precaria *doble nacionalidad*. Hasta cierto punto, los mudéjares podían asociarse con los granadinos cuando esto fuera beneficioso, o al contrario, cuando fuera adverso, reclamar su ciudadanía *viejo-mudéjar*.

Lisboa (1581) se discutió por primera vez de la posibilidad de decretar la expulsión¹¹²¹, y en septiembre de 1582 el Consejo de Estado puso sobre la mesa por primera vez una propuesta forma de expulsión general, con la aquiescencia tanto del Papado como de la Inquisición.

L'expulsion des Maures avait été déjà ordonnée par un arrêté du Conseil d'État du 19 septembre 1582; mais on fit, à cette époque, tant de réclamations en leur faveur, que l'exécution de cet arrêté demeura suspendue; elles venaient principalement des seigneurs dont les Maures étaient les vassaux; ils ne voyaient dans l'expulsion de ces malheureux que leur propre ruine. Le pape lui-même intervint dans cette affaire, et l'on proposa de nouvelles mesures pour améliorer et hâter leur instruction¹¹²².

El enfoque que se hacía de la cuestión derivaba en un tema de conciencia, de defensa de la fe, pero al mismo tiempo de seguridad del Estado.

Por este tiempo se resolvieron sus Magestades en vna gallarda determinacion (...) de echar de su Catolico Reyno vnos domesticos enemigos fuyos, y entiẽdo que de Dios N.S. fin ninguna temeridad; pues ay tantas prueuas desto, y fue cofa aueriguada tratauan vna oculta traicion, confederandose de secreto con otros enemigos deste Imperio: fuera de la infidelidad que en orden a Dios se fabe tanto tiempo han tenido¹¹²³.

Se da crédito a las acusaciones de traición, de manipulación por potencias extranjeras en un momento internacional particularmente delicado -v. gr., guerras de religión europeas, pues es lo cierto que la rebelión sorprendió a Felipe II con la mayoría de sus tercios en los Países Bajos- y en plena zozobra política y económica de la Monarquía española. Dice LYNCH:

En Aragón y en Valencia, (...) [los moriscos] constituían un auténtico enclave del Islam en España, que se resistía a la cristianización y a la hispanización, con sus propios líderes y su clase dirigente, sus ricos y sus pobres, todos ellos inmunes a la integración. Y dado que su patria espiritual estaba fuera de España, se sospechaba que ocurría lo mismo respecto a su lealtad política¹¹²⁴.

Los memorialistas del Siglo de Oro pusieron el acento en este arquetipo, semejante al tópico medieval y aún posterior de la «traición del *ghetto*» que

¹¹²¹ Hay que decir, no obstante, que la expulsión no fue la única medida que se barajó para poner fin al problema. Algunos memoriales plantearon soluciones viables desde el punto de vista social y económico, como el arbitrio redactado por Juan López de Ugarte en 1609, administrador general de minas (Boyano), en el que proponía que los moriscos fueran enviados a las minas en lugar de ser apresados. Lo que puede parecer una medida extrema es simplemente un mal menor comparado con algunas de las soluciones que daban otros arbitrios coetáneos, como deportarlos a las islas o a territorios ignotos, castrar a todos los niños varones, o embarcarlos en navíos para hundirlos en alta mar.

¹¹²² FEY, H.-L., *Histoire d'Oran avant, pendant et après la domination espagnole*, op. cit., p. 325.

¹¹²³ GUZMÁN, D. DE, *Reyna catolica. Vida y mverte de D. Margarita de Austria, Reyna de Espanna*, Luis Sanchez, Madrid 1617, p. 192.

¹¹²⁴ *Historia de España*, t. V, op. cit., p. 61.

estudiábamos antes, con la diferencia de que el judaísmo no concitó en torno suyo entidades político-territoriales leales a su causa, ni en la cuenca del Mediterráneo ni en ningún otro lugar:

Que tienen [los moriscos] en el Turco y otros grandes imperios de su nación y secta a la mano, con que se pueden juntar, cosas que no tenían los israelitas en Egipto, ni los siervos que antiguamente se rebelaron contra los escitas, lacedemonios, quíos y romanos¹¹²⁵.

Pero, en realidad, no existían razones suficientes para ver comprometida la integridad de los reinos hispánicos¹¹²⁶. Se confirmaron contactos de moriscos con el exterior, pero Enrique IV de Francia, Isabel I de Inglaterra y el embajador turco en París mostraron un absoluto desinterés en el conflicto. Dichas intrigas fueron descubiertas y terminaron con la ejecución de los involucrados. Más aún, la crisis de la Alpujarra entre 1568 y 1570 fue seguida oportunamente por la victoria de Lepanto de 1571, pero la amenaza seguía percibiéndose poderosa y real:

En agosto de 1578, en Córdoba hubo serios incidentes, provocados en parte porque los moriscos manifestaron de modo ostentoso su alegría por la destrucción de la armada portuguesa en la batalla de Alcázar el Kébir. En 1580 fue descubierta en Sevilla una conspiración que trataba de instigar una invasión desde Marruecos. En 1602, los moriscos conspiraban con Enrique IV de Francia. En 1608, los moriscos valencianos pidieron la ayuda de Marruecos¹¹²⁷.

El temor a una alianza con los peores enemigos de la Iglesia y del Imperio español hizo pensar que los moriscos eran, definitivamente, inasimilables, desleales a la Corona. La resistencia a la aculturación por parte de valencianos y granadinos, de mayoría chiíta, se acabará convirtiendo también en un problema político de primer orden. Inquietaba a las autoridades que a causa de la separación de los países protestantes el Imperio romano-germánico perdiera poder e influencia. La expulsión, y no la relativa paciencia y mansedumbre con que fueron tratados por las autoridades y la Inquisición hasta que Felipe II decidió forzarlos a renunciar a su cultura y tradiciones, guardaría a España integralmente fiel a Roma.

Demasiado desleales... y demasiado prolíficos también, pues ponían en peligro el balance demográfico con la población cristiana, cuyo crecimiento era considerablemente inferior. Aunque en Castilla la situación era menos tensa, el

¹¹²⁵ VALENCIA, P. DE, «*Tratado acerca de los moriscos de España* (fragmentos)». *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 43 (2009), p. 307.

¹¹²⁶ Cfr. VINCENT, B., «La conspiración morisca, ¿proyecto o fábula?». *Estudis: Revista de Historia Moderna*, 35 (2009), pp. 115-129.

¹¹²⁷ KAMEN, H., *La Inquisición española: una revisión histórica*, op. cit., pp. 218-219.

crecimiento demográfico morisco en Valencia rondó el 70 por ciento entre finales del s. XVI y comienzos del XVII, frente al casi 45 por ciento del sector no morisco de la población. En Aragón pasaba algo parecido, con una morería de cerca de 200.000 personas en la zona geográfica delimitada por Zaragoza y Alicante. En este sentido, LYNCH afirma que «la expulsión de 1609 puede considerarse como el segundo acto de la Reconquista», si bien la presión demográfica «existía desde hacía mucho tiempo sin que hubiera desencadenado una política de expulsión»¹¹²⁸.

También se han citado razones de tipo económico. La Corona estaba arruinada y vio una manera de recuperarse con la requisita a su favor de las pocas propiedades rurales que aún quedaban en manos moriscas, y que con la enajenación provocada por la expulsión fueron abandonadas o malvendidas¹¹²⁹. Con todo, la comunidad morisca contaba con el apoyo interesado de los atristócratas terratenientes de Valencia y Aragón, que no dudaron en exponer ante el virrey la ruina que para sus propiedades entrañaría la expulsión, y la consiguiente pérdida de ingresos. Empero, el rey se mantuvo inflexible y el bando partidario de la expulsión consiguió imponerse. Pudo más el resentimiento campesino contra un grupo próspero y laborioso, pero demasiado sumiso a la nobleza, que nunca tuvo escrúpulos en explotarlos como mano de obra barata en condiciones de semiesclavitud¹¹³⁰.

En efecto, a diferencia de los judeoconversos, los moriscos, por regla general, no ocupaban puestos relevantes, ni en la Administración, ni en el clero, ni en los negocios¹¹³¹. Vivían en el campo ocupados en labores agrícolas y ganaderas

¹¹²⁸ *Historia de España*, t. V., op. cit., p. 63.

¹¹²⁹ Los bandos de expulsión sólo permitían que los moriscos llevaran consigo bienes muebles, el resto de propiedades fueron a parar a manos de sus señores a modo de compensación. La situación de los moriscos agricultores dependía de si eran dueños de las tierras que trabajaban -como ocurría con muchos en Granada- donde su rendimiento era muy bueno, o si simplemente eran jornaleros o vivían bajo dominio señorial en unas condiciones de casi colonato. Sostiene CARRASCO MANCHADO que «las costumbres musulmanas se conservaron de forma más persistente en estos señoríos, salvaguardadas muchas veces por los propios señores, con objeto de evitar la huida de sus vasallos. La relación con el espacio, en los señoríos, no se va a expresar a través de la segregación, sino por medio de la sujeción al propio espacio» (*De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 55).

¹¹³⁰ El principal motivo de descontento para los agricultores cristianos era su escaso salario como braceros. Además, como agricultor, el morisco servía también de guarda y vigilante de los señoríos contra los cazadores furtivos y los pastores. De modo que su descontento terminó sumándose al de los agricultores cristianos.

¹¹³¹ No quiere decirse que entre los moriscos no existieran jerarquías, basadas en la riqueza, la profesión -normalmente ya dentro de los esquemas cristianos, por ejemplo, abogados o médicos-, el apellido o linaje, el hecho de haber resistido o no a las autoridades cristianas en tiempos de revueltas, entre otros factores. Indudablemente en el seno de la masa morisca había tensiones y luchas de intereses: moriscos granadinos y valencianos, de un lado; «moriscos viejos» (castellanos, navarros y aragoneses) y «moriscos nuevos», del otro. Uno de los factores que más alteraciones produjo en el perfil profesional de los

(labradores, hortelanos, pastores, podadores, adobadores de arados, cazadores) ajenos a los asuntos de los cristianos¹¹³². Estaban inmersos en el entramado social de los reinos cristianos, pero no formaban parte de la sociedad estamental, en parte debido a las restricciones y limitaciones de una legislación cada vez más intransigente. Letrados y artesanos fueron perseguidos. Sus capacidades, otrora apreciadas, ahora resultaban objeto de aversión, y desde la prohibición del uso del árabe cada vez más. Las restricciones para ejercer cargos públicos se habían intensificado desde el Ordenamiento de Valladolid de 1411, ampliándose de judíos y musulmanes a los conversos de ambos grupos religiosos. Tanto ordenanzas municipales como Cortes reflejan esta posición, que, no obstante, contrasta con la práctica. Su constante reiteración hace suponer falta de cumplimiento.

Por lo que al colectivo artesano se refiere, proliferaban las ordenanzas gremiales que prohibían recibirlos como maestros, por pertenecer a estamentos inferiores, incluso tomarlos como aprendices y oficiales. El expansión de los estatutos de limpieza de sangre daría un nuevo apogeo a estas medidas gremiales y entorpeció aún más el acceso de los moriscos a determinados oficios, salvo en las zonas de población morisca vieja, donde el colectivo podía desarrollar prácticamente cualquier trabajo, tanto urbano como rural, incluyendo profesiones típicas de cristiano viejo, como la fabricación de espadas o la dirección de obras.

7.- Ante el peligro, real o imaginario, el Consejo de Estado rubrica el fracaso de la asimilación de la minoría morisca y decide proponer, en términos similares a los de la Junta de Lisboa de 1582, la expulsión de los moriscos de España. Felipe III la decreta

moriscos fueron las migraciones. Los desterrados del reino granadino tuvieron que prescindir del trabajo de la tierra y dedicarse a otros oficios porque no tenían dinero para comprarlas.

¹¹³² Pese a la variedad de oficios que el morisco desempeñó, en la percepción de que a menudo se le asocia con la agricultura influyen cuatro factores: 1.º) los enfrentamientos con los repobladores; 2.º) las sucesivas medidas de apartamiento de oficios de las que fueron objeto a fin de se dedicasen casi en exclusiva al trabajo de la tierra, justificadas por el temor a la competencia, el deseo de asegurarse una mano de obra agrícola barata y los prejuicios religiosos; 3.º) la marcha de los mudéjares acaudalados en los primeros años -sea de la nobleza, de los oficios profesionales, o de una clase comercial holgada-, lo que hizo crecer la proporción de campesinos; y 4.º) el análisis de los miembros de esta colectividad asentada en tierras rurales de Aragón, donde sin duda la agricultura era el sector con mayor representación de población morisca, a diferencia de otras zonas, como Granada, donde la mayoría de los oficios era de índole artesanal (DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B., *Historia de los moriscos...*, op. cit., p. 111; CARRASCO GARCÍA, G., «Huellas de la sociedad musulmana granadina...», op. cit., p. 360).

definitivamente el 9 de abril de 1609: «he resuelto que se saquen todos los moriscos desse Reyno, y que se echen en Berbería».¹¹³³

Algunos sostienen que la decisión fue impulsada por el valido Lerma como golpe de efecto para hacer olvidar algunas de sus actuaciones menos brillantes. Así lo expone el arzobispo de Tyro, Diego de Guzmán:

La postrera junta que fobre este graue negocio se hizo de los del Confejo de estado en la ciudad de Segouia, fue toda de caualleros de Santiago, patron y defensor de las Españas: el Duque de Lerma fue el principal desta junta, y ayudò no solo con su admirable industria, traça y confejo, sino dio tambien orden a sus mayordomos de Denia, para que acudiesen con lo q fuesse necessario, hasta que de aca se proveyesse para dar principio a la execucion deste acuerdo¹¹³⁴.

Antes, sin embargo, se había mostrado contrario a la expulsión. El cambio de actitud le llegó en 1609, después de haber presentado al Consejo de Estado una propuesta para que «los señores de Valencia (...) fueran compensados por la pérdida sufrida, recibiendo las propiedades de los moriscos expulsados que les pertenecieran»¹¹³⁵.

Otros, en cambio, abogan por que la orden fue incumbencia directa del monarca y sus consejeros inmediatos, quienes tras la humillante firma de la Tregua de Amberes con las Provincias Unidas de los Países Bajos (1609) se veían en la tesitura de hacer un gesto simbólico para recuperar el poder y el prestigio castellanos¹¹³⁶. La Tregua se firma el 9 de abril, el mismo día que Felipe III toma la decisión de expulsar a los moriscos.

“La campaña de propaganda relacionada con la expulsión de los moriscos no podía ocultar que la firma de la Tregua de los Doce Años con Holanda anunciaba algo más que una simple medida coyuntural. En contra de muchos historiadores que han definido el período que se abre con la firma de la tregua como la «pax hispánica», la realidad era bien otra. La diferencia entre la llamada pax romana impuesta por Augusto y la promovida por Felipe III y Lerma fue que la primera era el resultado de la dominación de Roma, de su intratable superioridad, mientras que la segunda era el resultado de la debilidad, de los crecientes problemas con los que se enfrentaba la monarquía hispana en Europa”¹¹³⁷.

“La resolución de 30 de enero [del Consejo de Estado, en la que se aborda la expulsión] podía servir así a las aspiraciones del monarca, aunque por el momento no tenía intención de ser, pese a las circunstancias que la rodearon, un decreto de aplicación inmediata. Lo que el duque [de

¹¹³³ *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, 2.ª ed. facs. de la de 1805, BOE, Madrid 1992, lib. VIII, tít. 2.º, ley 25.ª. Citado en GARCÍA-ARENAL, M., *Los moriscos*, Editora Nacional, Madrid 1975, p. 252.

¹¹³⁴ Reyna catolica..., op. cit., p. 192. Secundan esta versión BENÍTEZ-SÁNCHEZ BLANCO (*Heroicas decisiones. La monarquía católica y los moriscos valencianos*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia 2001) y FEROS CARRASCO (*El duque de Lerma: realera y prianza en la España de Felipe III*, Marcial Pons, Madrid 2002).

¹¹³⁵ KAMEN, H., *La Inquisición española: una revisión histórica...*, op. cit., p. 219.

¹¹³⁶ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B., *Historia de los moriscos...*, op. cit.

¹¹³⁷ FEROS CARRASCO, A., *El duque de Lerma...*, op. cit., p. 369.

Jerma] seguramente había pretendido con ella era aprobar un plan de actuación en caso de que la tregua con Flandes se consumara, y supeditado por tanto al devenir de la acción diplomática. El fracaso de las distintas campañas de prestigio emprendidas en los años anteriores suponía ya una losa demasiado pesada a la que Flandes no podía añadir más lastre. El rey obtendría su merecida honra aun a cuenta de sus propios vasallos y del propio equilibrio de la Corona”¹¹³⁸.

Se han señalado otros factores, como la aversión religiosa que la reina Margarita sentía contra los moriscos; la influencia que sobre el monarca pudieron ejercer dos ilustres eclesiásticos, el obispo de Segorbe, Martín de Salvatierra, y el patriarca de Antioquía y arzobispo de Valencia, Juan de Ribera, ambos acérrimos partidarios de la expulsión y autores, el primero, de un memorial emitido al Consejo de Estado en 1587, en el que llega a proponer la castración como método de control de la natalidad, y el segundo, del antes referido *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros* (1599) y otros memoriales¹¹³⁹; el incremento del odio popular a consecuencia de la rebelión de la Alpujarra; o el miedo del Consejo de Estado a una agresión militar del sultán de Marruecos, Muley Cidán, instigada por elementos moriscos patrios. Dice LEA al respecto:

Los moriscos de Valencia enviaron a este último [Muley Cidán] cincuenta emisarios con el fin de persuadirle de que le interesaba más lanzarse a la reconquista de España, que se hallaba desprovista de tropas y armamento (...). Pondría a 200.000 hombres bajo sus órdenes, y con tal que él aportase otros 20.000 y se adueñara de un puerto, no hallaría resistencia tierra adentro, puesto que España se encontraba exhausta y no estaba en condiciones de hacerle frente¹¹⁴⁰.

Empero, en lo que sí parecen estar de acuerdo todos los estudiosos es en que no se puede atribuir el origen ni la responsabilidad de la decisión a la Inquisición, a pesar de que el inquisidor general, de Sandoval y Rojas, votó a favor de la expulsión en el Consejo de Estado que la aprobó¹¹⁴¹. Tampoco al Papado ni a la Iglesia en general.

¹¹³⁸ LOMAS CORTÉS, M., *El proceso de expulsión de los moriscos de España (1609-1614)*, Universitat de València, Valencia 2012, p. 41. El autor sostiene que el viraje definitivo hacia la expulsión se precipitó con la noticia sobre la inminente firma de la tregua en Flandes.

¹¹³⁹ El memorial de Martín de Salvatierra se halla depositado en BN, ms. 721, fols. 39-46. Sobre los memoriales de Juan de Ribera y otros personajes, previos a la expulsión, vid. BENÍTEZ-SÁNCHEZ BLANCO, R., *Heroicas decisiones...*, op. cit., pp. 363-389.

¹¹⁴⁰ *Los moriscos españoles...*, op. cit., p. 337. Para LYNCH, aunque todavía se invocaba, el argumento estratégico había perdido peso, «no existía peligro real de invasión de España ni de una colaboración militar entre Argel y los moriscos» (*Historia de España*, t. V., op. cit., p. 61).

¹¹⁴¹ Cfr. DANVILA Y COLLADO, M., *La expulsión de los moriscos españoles. Conferencias pronunciadas en el Ateneo de Madrid*, Librería de Fernando Fe, Madrid 1889, pp. 281-282; y GARCÍA CÁRCCEL, R., «La Inquisición y los moriscos», en J. PÉREZ VILLANUEVA y B. ESCANDELL BONET (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, t. II. *La Inquisición española en las etapas de su proceso histórico*, Centro de Estudios Inquisitoriales, Madrid 1984, p. 910; y KAMEN, H., *La Inquisición española: una revisión histórica*, op. cit. p. 221. En *Memorial al rey sobre asesinatos, atropellos e irreverencias contra la religión cristiana, cometidos por los moriscos* (1597), Martín González de Cellorigo, jurista de la

“The pope left nothing in writing about his attitude to the expulsion. Philip III, in a letter of 1610 to the Spanish ambassador at the Vatican, Don Francisco de Castro, gave examples of apostacy among Moriscos who had gone to Algeria and urged Don Francisco to inform the pope so that «[...] se digne reformar el concepto erroneo que havia hecho»”¹¹⁴².

“Las opiniones de este tipo no eran bien recibidas en Roma y no eran compartidas por todo el clero, una parte del cual se mostraba partidario de una política de asimilación paciente, ni por la Iglesia como institución, que no tenía una posición oficial”¹¹⁴³.

Desde luego, durante los años inmediatamente posteriores a la expulsión no faltaron apologistas dispuestos a justificarla y a exonerar a la Corona de cualquier género de responsabilidad o precipitación en la decisión. Antes al contrario, se la ensalza, haciendo de Felipe III un monarca inspirado por la voluntad divina, «un rey favorecido de Dios, un nuevo Constantino, un David, monarca cuya santa religión y obediencia supeditara deliberaciones y empresas, por encima de otros intereses, al celo del culto divino y la extirpación de las herejías»¹¹⁴⁴. Cítense a Jaime Bleda¹¹⁴⁵ (*Crónica de los moros de España*, 1618), Vicente Pérez de Culla (*Expulsión de los moriscos rebeldes de la Sierra y Muela de Cortes*, 1635), Pedro Aznar Cardona (*Expulsión justificada de los moriscos españoles*, 1612), Gaspar de Aguilar (*Expulsión de los moros de España*, 1610) y el ya referido Diego de Guzmán, entre otros. El que fuera médico de Casa y Corte los últimos años del reinado de Felipe II, Cristóbal Pérez de Herrera, haciendo referencia a la expulsión, escribe en 1610 sin ruborizarse: «Han quedado [estos reinos] limpios de humores depravados»¹¹⁴⁶. Recogiendo un viejo tema aristotélico-tomista, subyace la idea de que como es lícito cortar la parte podrida de un

Inquisición, se opone abiertamente a la expulsión. No fue el único que hizo campaña en contra. Joseph Creswell, Pedro de Valencia y Fr. Ignacio de las Casas también lo intentaron. De las Casas, jesuita de origen morisco, trabajó como censor e intérprete de lengua árabe para la Inquisición. Sus propuestas eran muy similares a las que Valencia, cronista real, expone en su *Tratado acerca de los moriscos de España*: conversión por compulsión mansa, no rigurosa, sin intervención de la Inquisición; dispersión por la Península u otras partes del Imperio, lejos del Mediterráneo y evitando concentraciones; promoción de matrimonios mixtos; y libertad de enriquecimiento. Se pregunta de Valencia: «¿cómo se puede justificar con Dios ni con los hombres, ni qué corazón cristiano había de haber que sufriese ver en los campos y en las playas una tan grande muchedumbre de hombres y mujeres bautizados y que diesen voces a Dios y al mundo que eran cristianos y lo querían ser, y que les quitaban sus hijos y haciendas por avaricia y por odio, sin oírlos ni estar con ellos a juicio, y lo enviaban a que se tornasen moros?» (VALENCIA, P. DE, «*Tratado acerca de los moriscos de España* (fragmentos)», op. cit., p. 312).

¹¹⁴² MAGNIER, G., *Pedro de Valera and the Catholic apologists of the expulsion of the Moriscos...*, op. cit., p. 3. En apoyo de su tesis el autor cita trabajos de PÉREZ BUSTAMANTE y PASTORE.

¹¹⁴³ LYNCH, J., *Historia de España*, op. cit., p. 62.

¹¹⁴⁴ LOMAS CORTÉS, M., *El proceso de expulsión de los moriscos de España (1609-1614)*, op. cit., p. 40.

¹¹⁴⁵ Sobre Bleda, fraile dominico miembro de la Inquisición valenciana, vid. HAMILTON, E. J., «Las consecuencias económicas de la expulsión de los moriscos», en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía moderna (siglos XVI-XVIII)*, t. II, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba 1978, pp. 71-72.

¹¹⁴⁶ *Curación del cuerpo de la República*, Madrid 1610.

cuerpo, también lo es quitar la vida o cortar los miembros enfermos de una república para evitar que las demás partes enfermen.

El cuerpo (...) es un microcosmos que mantiene una relación de analogía con la república, de modo que cada parte principal del cuerpo (cerebro, hígado, corazón, ojos, manos, excrementos, etc.) se hacía corresponder con un estado (real, militar, eclesiástico, Grandes Títulos, Caballeros, labradores, oficiales, tratantes, mercaderes, vagabundos y holgazanes, etc.). Los miembros no son pues individuos sino «estados», y el Rey así como sus consejeros y funcionarios conforman sólo el estado principal¹¹⁴⁷.

No fue hasta el 22 de septiembre de 1609 cuando el virrey de Valencia, marqués de Caracena, hizo público el primer bando de expulsión -de los moriscos valencianos¹¹⁴⁸-, iniciándose con él un proceso de investigación y represión largo y tortuoso, que se prolongaría hasta 1614 y que acabaría con la expulsión de poco menos de 300.000 moriscos, para un total de 8 millones de habitantes, esto es, algo menos del 4 por ciento de la población, aunque el impacto, como es lógico, se dejó sentir más en regiones como Valencia y Aragón que en otras, donde los porcentajes de población superaban el 20 por ciento¹¹⁴⁹.

Los niños sufrirían diferente suerte¹¹⁵⁰. Libres e inocentes, no habían incurrido en ningún crimen que hiciera justificable el destierro.

¹¹⁴⁷ VÁZQUEZ GARCÍA, F., *La invención del racismo: nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, Akal, Madrid 2009, p. 93.

¹¹⁴⁸ La expulsión se ejecutó anticipadamente en Valencia por tres razones: 1.^a) su número y concentración en determinados enclaves (se estima que un 33 por ciento de los habitantes del antiguo reino eran moriscos); 2.^a) la vecindad de África; y 3.^a) la facilidad de salida al mar. A los moriscos de Valencia siguieron los de Andalucía (10 de enero de 1610), Extremadura y las dos Castillas (10 de julio de 1610), en la Corona de Castilla, y los de la Corona de Aragón (29 de mayo de 1610). «La clave del proceso debía pasar por conseguir un desarrollo escalonado de las salidas -ya que expulsar a todos los moriscos a la vez era imposible desde un punto de vista logístico-, por lo que se debía tratar de convencer a cada uno de los territorios de que la medida no se extendería necesariamente contra ellos, sino que sólo se aplicaría a algunas regiones concretas y problemáticas», LOMAS CORTÉS, M., *El proceso de expulsión de los moriscos de España (1609-1614)*, op. cit., p. 45.

¹¹⁴⁹ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO y CÍSCAR PALLARÉS, apoyados en los estudios de LAPEYRE, cifran justamente en 300.000 los expulsados más los que lograron escapar clandestinamente, en MESTRE SANCHÍS, A. (ed.), *Historia de la Iglesia en España*, t. IV. *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Gredos-BAC, Madrid 1979, p. 307. KAMEN cifra en 300.000 los expulsados de una población peninsular estimada en 320.000 (*La inquisición en España...*, op. cit., p. 220). Para LYNCH la población morisca de España antes de la expulsión contaba con 319.000 almas (*Historia de España*, t. V, op. cit., p. 62).

¹¹⁵⁰ Entre la bibliografía específica que ha tratado de la cuestión de los niños moriscos destacan BARCELÓ, M., «Els nins moriscos», en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano: celebrado en Valencia del 14 al 18 de abril de 1971*, t. III. *Edad Moderna*, Universidad de Valencia, Valencia 1976, pp. 327-332; BETRÁN MOYA, J. L., «Los niños moriscos antes y después de la expulsión», en M. RODRÍGUEZ CANCHO (coord.), *Historia y perspectivas de investigación: estudios en memoria del profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, Editora Regional de Extremadura, Mérida 2002, pp. 295-300; y MARTÍNEZ GOMIS, M., «El control de los niños moriscos en Alicante tras el decreto de expulsión de 1609». *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 1 (1981), pp. 251-280.

Imbuido de su fuerte sentimiento religioso, Felipe III temía que la salidad forzosa de niños bautiados de corta edad pudiera constituir una falta, ya que era muy posible que muchos de ellos todavía no hubieran sido iniciados en los principios del islam¹¹⁵¹.

Por lo que fueron separados de sus familias, empleándose un sistema de tipo encomienda combinado con colegios bilingües con vistas a limar la homogeneidad del grupo. Como veremos fue sólo en teoría, porque en la práctica la presencia ilegal de muchos -particularmente en el reino de Valencia- trajo de cabeza a las autoridades.

El debate sobre la suerte de los niños se intensificó en las discusiones que precedieron a la expulsión y hasta los primeros días de junio de 1610. Los puntos de la polémica, si tenemos en cuenta la necesidad de mantener un equilibrio de todos los intereses políticos y económicos en juego, concluyeron en decisiones contradictorias y precipitadas, que se tradujeron en órdenes y contraórdenes que, lejos de lograr una rápida y eficaz solución al problema, lo complicaron hasta el punto de lograr que fuesen al fin los hechos consumados los que se impusieran a la frialdad jurídica.

De entrada, el artículo 9 del bando de expulsión exceptuaba a los niños de hasta cuatro años cuyos padres o tutores señalaran el deseo expreso de que se quedaran, y en ningún otro caso, cerrando así la posibilidad de la esclavitud y de los raptos injustificados.

Es, sin embargo, el resto del articulado que presentaba las excepciones al éxodo, el que, sobre la práctica, lejos de aclarar de un modo concluyente el asunto, venía a complicarlo por su afán de contentar casi todos los intereses que podían salir perjudicados con el extrañamiento¹¹⁵².

El artículo 5, por su parte, autorizaba la permanencia de seis familias de cada cien en todas las aldeas a fin de mantener los señoríos, los cultivos, las obras de riego y para iniciar a los nuevos pobladores; en tanto que los números 10, 11 y 12 recogían el principio de excepción que debía regir en todos los casos en se supiera de la buenas cristiandad de algunos moriscos, así como la necesaria permanencia de los hijos menores de seis años nacidos de matrimonios mixtos entre cristianos viejos y moriscas. Esto, a fin de cuentas, propiciaba que un número indeterminado de niños de todas las edades evitara el destierro.

In Valencia, six Morisco households from each hundred were to remain in order to cultivate the land. The lords would decide which households could stay. Preference was to be given to older

¹¹⁵¹ LOMAS CORTÉS, M., *El proceso de expulsión de los moriscos de España (1609-1614)*, op. cit., p. 61.

¹¹⁵² MARTÍNEZ GOMIS, M., «El control de los niños moriscos en Alicante...», op. cit., p. 256.

agricultural labourers provided that they did not have married children. Those who had lived for two years among *cristianos viejos* (Old Christians) or those who were on record for receiving the Eucharist were also excluded from expulsion¹¹⁵³.

Pero en la práctica muy pocos se acogieron a estas excepciones. Fue a consecuencia de las revueltas que acontecieron en el valle de Laguarda y en los yermos de Muela de Cortes que el número de los que se quedaron aumentó considerablemente, y aunque algunos fueron dados en adopción o vendidos por sus padres, otros, ante la negativa a abandonarlos, fueron secuestrados como botín, ya que eran una mano de obra muy apreciada para el trabajo campesino, artesanal y doméstico.

Ya fueran abandonados, secuestrados o vendidos, se sabe que fueron explotados como esclavos por los mismos cristianos responsables de su integración en la sociedad de los vencedores. Había precedentes. No hay más que ver cómo todas las pragmáticas que siguieron a la de 1572 ponen especial interés en señalar que los niños moriscos de corta edad -normalmente menores de diez años, nueve si eran niñas- fueran entregados a casas cristianas honradas con el encargo de criarlos e instruirlos. Eso sí, a cambio de emplearlos como mano de obra o servicio doméstico barato, hasta una determinada edad, en la que matrimonio y procreación eran también objeto de regulación.

Los bandos que siguieron al decreto de expulsión no hicieron sino enmarañar todavía más un escenario legal ya de por sí caótico. Si bien es verdad que en diciembre de 1609 se dictó prohibición de esclavizar a los moriscos, un Decreto de 9 de enero de 1610 autorizaba las capturas de los remisos al embarque, si pasados tres días desde la publicación del bando no se habían presentado al comisario. No sólo esto, revocaba la excepción del 6 por ciento antes citada, legalizando de modo explícito la presencia en España de niños de hasta doce años. De un lado, pues, consideración del morisco como bien económico; del otro, prohibición de esclavizarlos, ya fueran adultos o niños. La contradicción es palmaria.

A mayor abundamiento, cabe señalar que el 10 de febrero de 1610 el marqués de Caracena prohibió tácitamente la esclavización de las mujeres y los niños moriscos que permanecieran en el reino. El 10 de abril, publica otro bando en el que da a conocer una nueva y polémica decisión real: todos los niños moriscos menores de siete años serían trasladados a Castilla, donde serían acogidos por cristianos viejos. Los mayores de siete

¹¹⁵³ MAGNIER, G., *Pedro de Valera and the Catholic apologists of the expulsion of the Moriscos...*, op. cit., p. 2.

años, en cambio, serían expulsados. La Junta de Teólogos de 31 de mayo posterior revalidará la necesidad de expulsar a estos últimos, pero nada dice del traslado a Castilla de los menores de siete años.

Tampoco cuajó la idea de expulsar a los mayores de siete años. El mismo marqués de Caracena dictó el 22 de mayo -mientras continuaban las deliberaciones de los teólogos-, un bando por el que ordenaba, en lugar de la expulsión, el alejamiento del litoral, a fin de erradicar toda presencia morisca en la costa. Pero la iniciativa no fue bien recibida en los concejos locales. Los tutores no se desprendieron de los moriscos que tenían a su cargo y su internamiento no se llevó a efecto en la práctica.

Finalmente, el 29 de agosto de 1611, un nuevo decreto permitía la presencia definitiva en territorio valenciano de los moriscos menores de catorce años, dando así por buenos los hechos consumados desde el inicio de la expulsión, dos años antes.

En lo atinente a los adultos, la inmensa mayoría de los que había en la Península en tiempos de Felipe II fueron expulsados. Los primeros desterrados fueron los valencianos, buena parte de los granadinos más algunos de Castilla la Vieja con destino a Navarra, Italia y Francia por Canfranc, donde hacían escala para continuar hasta África a fin de burlar la orden que les prohibía emigrar a tierras del islam con niños pequeños. El destierro forzoso se prolongó hasta el 10 de mayo de 1610, fecha en la que se les prohíbe salir a Europa y se les cierran las fronteras. Concluidos con éxito los embarques de los valencianos, a principios de 1610 se inicia el extrañamiento de los aragoneses: 40.000 son concentrados en Tortosa y en el puerto de Alfaques, embarcados y trasladados a Argel, que en esos años pertenecía a la Corona española; el resto, unos 14.000 fueron conducidos a Francia.

Cronológicamente, todo este volumen de bandos abarca desde los últimos meses de 1609 hasta los últimos días de la expulsión, que concluyó oficialmente en 1614, con la localización y deportación de los últimos rezagados¹¹⁵⁴. Tampoco debemos pasar por alto que la situación era bastante confusa debido a la variedad de fueros y leyes propias de cada uno de los reinos, por lo que a finales de 1610 los moriscos de Murcia aún seguían en sus casas mientras en Madrid se debatía su estatus. En cuanto a los moriscos de Castilla la Nueva, Extremadura y La Mancha, la expulsión no presentaba problemas

¹¹⁵⁴ Un compendio de estos bandos en CARRASCO MANCHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión*, op. cit., pp. 297-368.

con respecto al número, pero era complicada por la existencia de dos grupos bien diferenciados: los antiguos mudéjares y los emigrados de Granada. El 28 de diciembre de 1609 se les dio la oportunidad de emigrar voluntariamente a Túnez a través de Francia. Los que decidieron permanecer fueron expulsados mediante un decreto de 10 de junio de 1610. El bando de expulsión de los moriscos antiguos de Castilla, La Mancha, Extremadura y Andalucía se publicó el 22 de marzo de 1611, pero no se ejecutó hasta el 22 de agosto.

8.- El Magreb fue el principal destino de los expulsados, transportados en convoyes y bajo escolta de la marina imperial: Túnez, Orán, Argel, Marruecos, Anatolia, etc. Lo mismo que los que los habían precedido, se instalaron en ciudades costeras: Rabat-Salé, Tetuán, Mostanagem, Argel, Bizerta, Túnez, Trípoli. Escogieron estos destinos animados por la ocupación española de la zona. En otros casos, levantaron poblaciones en las que vivían hasta cierto punto al margen de la sociedad de acogida, de la que tanto se diferenciaban por costumbres y lengua¹¹⁵⁵. Se organizaron en aljamas, con sus propios líderes, sus fundaciones piadosas y sus madrazas¹¹⁵⁶.

Muchos dieron la vuelta del destierro clandestinamente, tanto por mar como por tierra, sólo unos pocos meses después de su expulsión, a pesar del trabajo que se tomó la Corona en localizarlos y castigarlos. Una orden del rey condenaba a galeras a los que retornasen, para escarmiento del resto, con exclusión de ancianos, mujeres y niños. Para los cristianos que los ayudaban o albergaban, moriscos o no, la orden decretaba el destierro de los que no tenían posesiones y la confiscación de bienes para los demás. Con todo, el retorno de expatriados no cesó a causa de la desidia de los tribunales, de una parte, y la protección de algunos señores, de otra.

Desde el norte de África el retorno resultaba más dificultoso si cabe, ya que debían alcanzar a pie las plazas españolas norteafricanas y, desde allí, fletar barcos para la Península, que no solían faltar, cualquiera que fuera su pabellón, por los pingües beneficios que el traslado reportaba a los armadores y los capitanes de los buques. Es un dato incontrovertible que los moriscos utilizaron las plazas españolas del norte de África -Ceuta, Tánger, Larache, Peñón de Vélez de la Gomera, Orán- no sólo como escala para

¹¹⁵⁵ Aunque no hablaban árabe y pidieron permiso para enseñar el islam en español, pronto cambiaron sus nombres propios, pero mantuvieron sus apellidos familiares o toponímicos que los distinguían. El castellano se mantendría en Túnez hasta avanzado el s. XVIII.

¹¹⁵⁶ En Túnez, los jefes de aquellos andalusíes (nombre que recibían en la zona) ostentaron el título de *cherifes* de origen andalusí.

retornar, sino también como refugio de los ataques de las poblaciones autóctonas, con permiso de los alcaldes españoles, cuando no con su ayuda¹¹⁵⁷.

Los destinos intermedios, pertenecientes a los reinos integrantes de la Corona hispánica, pero de alguna manera más seguros que la parte central de los dominios de los Austrias, fueron también muy cotizados, como Portugal¹¹⁵⁸ o Sicilia. También las posesiones españolas en América, a donde fueron muchos confiados en adquirir una nueva identidad que les permitiese sobrevivir.

Un número significativo de moriscos -unos 20.000 según KAMEN, 10.000 en opinión de LYNCH- sorteó la expulsión y continuó con su vida, legal o clandestinamente, dentro de lo que las circunstancias lo permitieron. No faltan las evidencias documentales que muestran que algunos miles lograron quedarse en Cataluña¹¹⁵⁹ y Murcia, y en menor medida en Granada y Castilla, consiguiendo burlar las normativas. En Castilla y Aragón, por ejemplo, consiguieron negociar su permanencia acudiendo a una extensa genealogía de «morisco viejo», derivada de la de «viejo mudéjar», salpicada a menudo de matrimonios con cristianos viejos que ayudaran a limpiar su procedencia, aunque esto no logró salvar a todos de la expulsión final.

Sea como fuere, la opinión sostenida hasta hace unos pocos años de que los moriscos fueron borrados totalmente del mapa hispánico con la medida de la expulsión parece muy matizable. Lo que sí intentó borrarse fue su memoria. Dijo el duque de Lerma a Felipe III: «Que estos Reinos quedasen ran limpios de moriscos, que en ellos no hubiese memoria de esta gente»¹¹⁶⁰. Empero, pese a los desvelos del valido, nueve siglos de historia no desaparecen de la noche a la mañana. Antes al contrario, en las décadas que siguieron a la expulsión, se aprecia una continuidad de la realidad morisca, que dejará huellas en España, visibles aún hoy en nuestras costumbres y vida cotidiana. Porque a veces se olvida que los moriscos eran ante todo herederos culturales de la rama andalusí, con componente árabe y origen musulmán, pero de carácter

¹¹⁵⁷ Gaspar de Valdés, alcalde de Larache, solicitó emplear a unos treinta moriscos para trabajar en las fortificaciones, a pesar de las prohibiciones.

¹¹⁵⁸ La entrada de moriscos españoles en Portugal estaba teóricamente prohibida desde las *Ordinaciones Manuelinas* (1499). Sin embargo, el tránsito a través de Extremadura hacia el Alentejo fue tan intenso que llevó a las autoridades españolas a poner un comisario de la Inquisición en Alburquerque para interceptarlos y extraditarlos. Para la zona de Ávila, TAPIA SÁNCHEZ ha calculado una elevada suma de moriscos que salieron de la ciudad para instalarse en Portugal entre 1502 y 1610 (*La comunidad morisca de Ávila*, Diputación Provincial de Ávila, Ávila 1991).

¹¹⁵⁹ Se habla de 5.000 almas en los valles del Segre y del Ebro.

¹¹⁶⁰ AGS, Estado, L. 2642.

incuestionablemente local, propiamente español. Refutamos, por lo tanto, la opinión, a menudo difundida, según la cual la expulsión de los moriscos propició, señaladamente para aquellos que arribaron a las costas africanas, una vuelta a sus orígenes culturales. Estas personas eran españoles, hablaban español y, unos más sinceramente, otros menos, eran cristianos. Todo su universo social, cultural e histórico se nutría de simientes hispanas. Podemos afirmar, sin riesgo a equivocarnos, que el norte de África les era ajeno, tanto como pudiera serlo para un cristiano viejo español. Se entiende, por consiguiente, que la memoria andalusí se haya cultivado en el norte de África hasta nuestros días.

Estamos, en definitiva, ante un acontecimiento que pudo ser evitado y que, visto con la perspectiva que dio a los contemporáneos la expulsión de los judíos, también trajo consigo graves perjuicios a la población cristiana vieja. Sin duda, la expulsión supuso una tragedia humana y, al mismo tiempo, una pérdida económica y una hemorragia poblacional para la España del s. XVII.

b) Indiferencia religiosa: gitanos

1. Aunque han formado una comunidad menos numerosa y más difícil de localizar, por su falta de arraigo en ningún lugar, el análisis comparativo del grupo de población de los llamados «castellanos nuevos»¹¹⁶¹ se justifica en el hecho de que tanto en la Edad Moderna como en la Contemporánea dió origen a una legislación específica y generó toda clase de prejuicios basados en el odio y en el desconocimiento del otro, así como en el etnocentrismo más primitivo, factores que dan razón de su marginación social hasta prácticamente nuestros días. Dicho de otra forma, son dos los puntos de aproximación entre el antijudaísmo y fenómenos como la hostilidad hacia los gitanos en el período que tratamos: de una parte el “enfrentamiento imaginario”, en el que, al margen de las realidades concretas que formaban el tejido de las relaciones entre la masa social y los gitanos, funcionaban los esquemas prefabricados y los clichés; y de otra, el conflicto real en el que en ocasiones se convertía ese enfrentamiento, ubicado en el terreno de la historia de los acontecimientos y, por tanto, de los actos con relevancia jurídica. Al fin y al cabo, al igual que ocurre con los judíos, por lo que se refiere a los

¹¹⁶¹ Eufemismo administrativo que designaba a los gitanos en la España moderna.

reinos hispánicos primero y a la Corona española después, la actitud del pueblo hacia los gitanos establecidos osciló entre dos posturas contrapuestas, la tolerancia y la persecución, admitiendo, lógicamente, que en cada una de dichas posturas caben muchas gradaciones. Pero no adelantemos conclusiones.

La primera evidencia de la presencia de gitanos en la Península es un salvoconducto de tres meses¹¹⁶² otorgado en Zaragoza, el 12 de enero de 1425, por el rey Magnánimo Alfonso V de Aragón, a favor de don Juan de Egipto Menor. No fue el único salvoconducto o carta de recomendación que firmó este rey, como tampoco Juan II de Castilla, a diferentes grupos de gitanos comandados por sus «duques o condes», como se hacían titular los líderes de la familia. El 26 de noviembre de 1415 el aragonés ya había concedido en Perpignan -territorio de la corona de Aragón por entonces- un guíaje¹¹⁶³ a don Tomás de Sabba.

En efecto, para ser bien recibidos, los gitanos decían ser peregrinos penitentes que habían salido de Egipto Menor -región del Peloponeso y Grecia¹¹⁶⁴- camino de los santos lugares, por haber abjurado de su fe cristiana, forzados por los sarracenos. Aunque no hay pruebas fehacientes de que así fuera, la penitencia por el pecado de apostasía les habría sido impuesta por el mismísimo papa, quien -según ellos- también les había entregado credenciales en forma de salvoconductos y bulas.

Las crónicas indican que gitanos llegan a Barcelona en 1447, desde Francia. El primer registro histórico de su presencia en Andalucía, en Jaén concretamente, data de 1462, cuando el condestable de Castilla, don Miguel Lucas de Iranzo, acogió a dos condes de Egipto menor, don Tomás (probablemente del mismo grupo que llegó a Aragón treinta años antes) y don Martín¹¹⁶⁵. A éstos siguieron otros muchos gitanos con sus familias, como nos deja ver la crónica en lo referente al duque Paulo y al conde

¹¹⁶² Renovado posteriormente, según SAN ROMÁN, T., *Vecinos gitanos*, Akal, Madrid 1976, pp. 27-28.

¹¹⁶³ En la Corona de Aragón, un “guíaje” era una protección para que los que tuviesen deudas o delitos pudieran ser testigos en las causas a que fueran llevados.

¹¹⁶⁴ La falsa creencia de que provenían de Egipto explica la denominación “grecianos”, “egipcianos”, o “egiptianos” con la que fueron identificados a su llegada. De la raíz de este término proviene en español la palabra “gitano”, en francés “gitan” y en inglés “gipsy”. CLÉBERT, sin embargo, que sostiene la hipótesis de que los gitanos también alcanzaron España por el Sur, incluso siglos antes con el primer Abderramán o en cualquiera de las incursiones musulmanas, el vocablo gitano podría deberse a una reducción del gentilicio tingitano, nombre con el que se conocía a los originarios de Tingis, hoy Tánger (*Los gitanos*, Orbis, Barcelona 1985).

¹¹⁶⁵ *Hechos del Condestable D. Miguel Lucas de Iranzo (crónica del siglo XV)*, ed. y estudio de J. DE MATA CARRIAZO, Espasa-Calpe, Madrid 1940.

Jacobo y a su esposa Loysa, recibidos en la sede andujareña del condestable en 1470. Cada uno de estos nómadas venía acompañado por entre 50 y 200 personas¹¹⁶⁶.

Por lo tanto, aunque al principio fueron bien recibidos -se les eximió de tributos, se les concedieron ciertas licencias y donativos y se les reconoció autonomía para impartir justicia entre su gente-, de inmediato estas primeras noticias sobre la minoría gitana se simultanean con el inicio de la represión oficial, por causa del peregrinaje continuo y toda una serie de rasgos o notas comunes que se les reprochaba como mal ejemplo para el resto de súbditos¹¹⁶⁷, en unos momentos en que, como es sabido, cualquier actitud disidente o simplemente desacorde con la ortodoxia religiosa era vista como peligrosa.

En Cortes de Monzón de 1508 (...) como en toda la Corona de Aragón, comienza la persecución de los gitanos, procedentes en su mayor parte de la Europa balcánica, y que constituyen una minoría mucho más difícil de asimilar que la de judíos y moros. En las Cortes de Monzón de 1512 (...), aparte de prorrogar numerosos fueros anteriores se permite prescribir los bienes de los herejes por el transcurso de treinta años aún sin título, reflejo del posible expolio a que debieron ser sometidos aquéllos, como en tiempos pasados lo habían sido judíos y moros¹¹⁶⁸.

Conviene retener, en este orden de ideas, que los gitanos eran fácilmente confundidos con los turcos, no sólo por su aspecto físico -piel oscura, anillos en las orejas y la toca de las mujeres, compuesta de un turbante oriental sobre armazón de mimbre-, sino también porque provenían de las fronteras de los infieles. Por lo tanto, eran considerados enemigos de la Iglesia, la cual, además, condenaba las prácticas relacionadas con lo supersticioso y sobrenatural, como la cartomancia y recitar la buena ventura por las rayas de las manos y la fisonomía del rostro, que los gitanos solían practicar.

Pero lo que más escandalizaba de ellos era su indiferencia religiosa. No es que, como los judíos o los moriscos, profesaran otra religión, es «que no profesaban ninguna». Ellos decían bautizar a sus hijos, pero la imposibilidad de ejercer un control sobre el cumplimiento de sus deberes para con la Iglesia, a causa de su continuo nomadismo y tradicional desarraigo, hacía difícil que cayese sobre ellos la Inquisición,

¹¹⁶⁶ Sobre el tema, vid. LÓPEZ MENESES, A., *La inmigración gitana en España en el siglo XV: apuntes para su estudio*, Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueólogos, Barcelona 1968.

¹¹⁶⁷ Aparte la tendencia al nomadismo, el ejercicio de oficios ilícitos y deshonestos, peligrosidad primitiva y elemental, superchería, lengua original y propia, entre otros.

¹¹⁶⁸ LALINDE ABADÍA, J., *Los fueros de Aragón*, op. cit., p. 104.

cuyos tribunales sólo procesaron a 149 gitanos en un período mayor que tres siglos, de los cuales 75 en Andalucía¹¹⁶⁹.

A pesar de estas acusaciones, tampoco fueron los gitanos objeto de persecución religiosa de forma específica -diferenciándose claramente a este respecto de las minorías judía o morisca- sino que siempre fueron procesados por el Santo Oficio por delitos similares a aquellos en que incurrieron los cristianos viejos. Es decir, los llamados «delitos menores» en su mayor parte: hechicería mayoritariamente, blasfemia, alguna que otra proposición deshonesta y casos aislados de bigamia o ilusión¹¹⁷⁰.

De hecho, fueron condenados mucho más por las milicias civiles de las Santas Hermandades¹¹⁷¹, en tiempos tanto de los Austrias como de los Borbones, que por el Santo Oficio. Sea como fuere, sus costumbres entraban en contradicción con el espíritu de la Contrarreforma, para el que resultaba sospechoso de herejía el matrimonio no canónico que practicaban, su vida escandalosa -según el concepto que los españoles tenían de ellos-, su aparente promiscuidad sexual, prejuicio derivado de la costumbre gitana según la cual la esposa debía aceptar el repudio de su marido cuando llegaba a edad avanzada -la llamada poligamia sucesiva-, además de la consanguinidad en los enlaces. PEÑAFIEL RAMÓN saca dos interesantes conclusiones sobre sus ritos matrimoniales:

- la temprana edad a la que accederían a ellos, en función de sus propias características socioeconómicas.
- la pureza racial de los mismos. Ya que intentar un matrimonio mixto estará incluso penado hasta 1783. Desposar a un gitano o gitana podrá, así, suponer la condena a galeras o a trabajos forzados¹¹⁷².

2.- Los Reyes Católicos, extendidos los clichés y estereotipos sociales de un colectivo mal asimilado y mal comprendido, a los que se han unido vagabundos

¹¹⁶⁹ SÁNCHEZ ORTEGA, M.^a-H., *La Inquisición y los gitanos*, Taurus, Madrid 1988, pp. 50-51; GUTIÉRREZ NIETO, J. I., «Inquisición y culturas marginadas: conversos, moriscos y gitanos», en M. MELQUÍADES ANDRÉS et al., *El siglo del Quijote (1580-1680)*, t. I, *Religión, filosofía, ciencia*, Espasa Calpe, Madrid 1996, pp. 837-1015.

¹¹⁷⁰ SÁNCHEZ ORTEGA, M.^a-H., «La oleada anti-gitana del siglo XVII». *Espacio, Tiempo y Forma: Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, Serie IV. *Historia Moderna*, 4 (1991), p. 98.

¹¹⁷¹ Las Santas Hermandades eran instituciones populares con refrendo real y eclesiástico, destinadas a procurar la seguridad ciudadana y la persecución de delitos. Desde sus orígenes tenían la facultad de impartir justicia en los despoblados y en el mundo rural perteneciente a su villa, algo de notable repercusión para una comunidad nómada, como la gitana, especialmente a partir de la Pragmática de Medina del Campo de 1499.

¹¹⁷² «Los gitanos en España y región de Murcia: seis siglos de marginación». *Anales de Historia Contemporánea*, 25 (2009), p. 43; y «Familia gitana: un mundo diferente en la Murcia del Antiguo Régimen», en V. MONTOJO (ed.), *Linaje, familia y marginación en España (ss. XIII-XIX)*, Murcia 1992, pp. 163 y ss.

españoles y extranjeros, dictan Pragmática Sanción en Medina del Campo (1499), tendente a conseguir que los gitanos abandonasen su nomadismo y tomasen oficio, so pena de expulsión. Pasan de ser considerados peregrinos a «vagamundos»:

Mandamos a los egipcianos que andan vagando por nuestros reynos y señoríos con sus mugeres e hijos, que el día que esta ley fuere notificada y pregonada de esta nuestra corte, y en las villas, lugares y ciudades que son cabeza de partidos fasta setenta días siguientes, cada uno de ellos vivan por oficio conocidos que mejor supieren aprovecharse, estando de estada en los lugares donde acordaren asentar o tomar vivienda de señores a quien sirvan, y los den lo que hobieres menester, y anden más juntos vagando por nuestros reynos, como lo facen, o dentro de otros setenta días próximos siguientes salgan de nuestros reynos, y no vuelvan a ellos en manera alguna; so pena que, si en ellos fueren hallados o tomados, sin oficio o sin señores, juntos, pasados los dichos días, que den a cada uno cien azotes por la primera vez; que los corten las orejas, y estén setenta días en la cadena, y los tornen a desterrar la segunda vez, como dicho es; y por la tercera vez, que son captivos de los que los tomaren por toda su vida (...) ¹¹⁷³.

La Pragmática de los Reyes Católicos marca el comienzo de las dificultades legales para el pueblo gitano español, «hasta el punto que (...) parecía que uno de los más imperiosos deberes de los monarcas españoles al subir al trono consistía en suprimir los robos, engaños y demás enormidades de los gitanos» ¹¹⁷⁴.

Con Carlos I y Felipe II se continúa en la línea de expulsión para los que no tomen residencia fija, pero se tiende a conmutar la pena capital por la condena a

¹¹⁷³ Tampoco debe sorprender la referencia a la esclavitud de por vida en caso de tercera reincidencia. La esclavitud era un fenómeno común a las sociedades medievales tanto del ámbito cristiano como del mundo musulmán, aunque no conformaran lo que se denomina sociedades esclavistas. Es imposible negar su gran papel en estas sociedades como hecho independiente de la servidumbre feudal. Con una larga tradición en Aragón, la esclavitud vive pujante la época imperial debido al aliento de la demanda americana. Los principales mercados de esclavos se encontraban en Andalucía (Sevilla), gracias al fácil abastecimiento desde el norte de África y el Mediterráneo, y Valencia, nutrida por las guerras contra turcos y berberiscos. No faltaron tampoco esclavos en Madrid, pero aquí, como un objeto más de lujo y boato de los palacios nobiliarios. Algunos delitos se penaban con la reducción a esclavitud en las minas de Almadén o en las galeras de la armada, y eran los negros, moros y gitanos los que mayor probabilidad tenían de terminar así. De la minoría negra de procedencia, o al menos ascendencia, africana subsahariana, hay que puntualizar que, aunque no fue un colectivo muy común en el Occidente europeo a lo largo de la Edad Media, a partir de la segunda mitad del s. XV empezó a penetrar en el Mediterráneo. La esclavitud negra en Castilla o en la Corona de Aragón debió ser muy escasa a finales del s. XV. Los únicos focos donde su existencia no fue tan insólita debió ser Sevilla o Valencia. Sin embargo, en Portugal, Lisboa se alzaba como principal puerto negrero en Europa desde la fundación de las factorías de trata en las costas africanas a mediados del siglo, y su monopolio gracias al tratado de Alcaçovas (1479), y luego Tordesillas (1494). No es tanto que la esclavitud fuera un fenómeno negro, cuanto que la presencia de africanos en la Península estuvo estrechamente asociada a la trata de esclavos. Vid. FRANCO SILVA, A., *Esclavitud en Andalucía, 1450-1550*, Universidad de Granada, Granada 1992, p. 52; PHILLIPS, W., *La esclavitud desde la época romana hasta los inicios del comercio trasatlántico*, Siglo Veintiuno, Madrid 1989, pp. 229-230.

¹¹⁷⁴ PEÑAFIEL RAMÓN, A., «Los gitanos en España y región de Murcia...», op. cit., p. 40. En 1525, las Cortes de Toledo reclaman la aplicación de la Pragmática y la anulación de los salvoconductos. Nuevas iniciativas datan de 1528 y 1534.

galeras¹¹⁷⁵. Así, en 1539 el emperador firma una nueva ley contra los varones, sin domicilio y sin oficio, de entre veinte a cincuenta años, que pudieran pasar por gitanos y circularan en grupos de más de tres personas¹¹⁷⁶. En 1560 Felipe II ratifica el cumplimiento de leyes y pragmáticas anteriores, acompañado, a partir de 1566, de la prohibición de todos aquellos rasgos que diferenciaban a los gitanos del resto de súbditos, como eran la lengua -comúnmente llamada jerigonza-, los atuendos, la superchería, la práctica de la quiromancia y la compraventa de mercaderías sin documento que justificara la propiedad y datos de la transacción¹¹⁷⁷.

La represión se prolonga con los Austrias menores, período durante el cual la minoría gitana vive en la Península con mayores dificultades: en 1611 Felipe III decreta que los gitanos se ocupen en oficios de labranza del campo, y no otros¹¹⁷⁸; en 1619 se decreta nuevamente la expulsión de Castilla, bajo pena de muerte, a los gitanos que residan en municipios de menos de mil habitantes, vistan atuendos propios, compren ganado, hablen la lengua propia de ellos y empleen nombre de gitanos¹¹⁷⁹; en 1633 se vuelve a proscribir el uso de su lengua, atuendos y costumbres, y se establece la privación de oficio de las justicias que se muestren omisas; en 1692 se vuelve a prohibir su asentamiento en núcleos de población de menos de mil vecinos. Pero a pesar de que a lo largo de todo el s. XVII la opinión pública sigue pidiendo que se les expulse del país, la Corona opta fundamentalmente por su asimilación.

¹¹⁷⁵ Sobre de la implantación y evolución de la pena de galeras en España vid. PIKE, R., *Penal servitude in Early Modern Spain*, Madison University of Wisconsin Press, 1983. Por lo que se refiere a los miembros de la minoría gitana, las disposiciones evolucionan siguiendo las pautas siguientes, «en caso de que se nieguen a aceptar la pena de destierro a que quedaron sujetos hasta el 15 de febrero de 1633: 1539-1560: 6 años de galeras. 1633: 200 azotes y 6 años de galeras: en caso de que se les encuentre con armas de fuego, la pena aumenta a 8 años de galeras. 1695: 6 años de galeras para aquel gitano que se niegue a ser registrado en el censo ordenado por Carlos II (...): 8 años de galeras para los que usen armas, vayan encuadrados o sean encontrados con armas. 1717: 6 años de galeras y 100 azotes: 8 años de galeras y 200 azotes para los que usen armas» (SÁNCHEZ ORTEGA, M.^a-H., «Los gitanos condenados como galeotes en la España de los Austrias». *Espacio, Tiempo y Forma: Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, Serie IV. *Historia Moderna*, 18-19 [2005-2006], pp. 89-90).

¹¹⁷⁶ Pragmática Sanción de 4 de marzo de 1539. *Novísima Recopilación...*, tít. 16.º, op. cit. Antes, en 1534, el emperador niega a los romeros extranjeros el derecho a permanecer en la Corte más de una jornada. En 1542 las Cortes reclaman una vez más la aplicación de las leyes contra los gitanos, y piden que sean anulados sus salvoconductos. En 1544, 48 y 51 los procuradores reiteran las disposiciones al respecto.

¹¹⁷⁷ Pragmáticas de 1566, 1570 y 1586. *Novísima Recopilación...*, op. cit.

¹¹⁷⁸ Pragmática de 15 de octubre de 1611. *Novísima Recopilación...*, op. cit.

¹¹⁷⁹ «Ordenamos y mandamos que todos los gitanos que al presente se hallaren en estos nuestros Reinos salgan dellos dentro de seis meses que se han de contar desde el día de la publicación desta ley y que no vuelvan a ellos so pena de muerte, y que los que quisieren quedar sea avecindándose en ciudades, villas, y lugares destos nuestros Reinos de mil arriba y que no puedan usar del traje, nombre y lengua de gitanos y gitanas, sino pues no lo son de nación, quede perpetuamente este nombre y uso confundido y olvidado» (Pragmática de 28 de junio de 1619. *Novísima Recopilación...*, op. cit., tít. 16.º, ley 4.ª; AHN, Consejos L. 1531).

Durante el s. XVII (...) la Corona empezará a sentirse inclinada desde mediado el siglo a tomar una actitud conciliatoria. Lejos de decretar la expulsión de los gitanos, Felipe IV decide que no resulta conveniente para el país prescindir de nuevos contingentes de la población. A partir de 1633 se puede considerar integrada a la minoría gitana en nuestro país, por lo menos desde el punto de vista legal¹¹⁸⁰.

En efecto, la despoblación que el país padece después de la salida de los moriscos da razón por sí sola para que la Pragmática de 9 de mayo de 1633 derogue el Decreto de expulsión de 1499 y permita la incorporación legal de la minoría gitana. A tal fin, como ya expresara un memorial de 7 de julio de 1603 dirigido a su antecesor Felipe III¹¹⁸¹, se niega la originalidad étnica del grupo y se manda suprimir las diferencias que distinguen a los gitanos de los restantes súbditos, fundamentalmente en tres aspectos: vestiduras, lengua y costumbres.

Que por quanto estos que se dizen Gitanos, ni lo son por origen, ni por naturaleza, sino que han tomado esta forma de vivir para tan perjudiciales efectos, como se experimentan, y sin ningún beneficio de la República, que de aquí en adelante ellos, ni otros algunos, assí hombres como mugeres, de cualquiera edad que sea, no vistan ni anden con trage de Gitanos, ni usen la lengua ni se ocupen de los oficios que les están prohibidos, y suelen usan, ni anden en ferias, sino que hablan y vistan como los demás vecinos destos Reinos, y se ocupen en los misms oficios y ministerios, de modo que no aya diferencia de unos a otros, pena de dozientos açotes, y sesis años de galeras a los que contravinieren en qualquiera de los casos referidos; y la pena de galeras se commute en la de destierro a las mugeres¹¹⁸².

La completa asimilación se refuerza, además, con severas restricciones dirigidas a controlar sus movimientos¹¹⁸³, más estrictas contra los gitanos que andaban en despoblados o acuatrillados, y de la prohibición del uso del término «gitano» para «accidente», «representación», «traje» o «nombre», considerado además como injuria verbal grave.

Mediante Pragmática de 20 de noviembre de 1692, Carlos II les concede el derecho de vecindad en lugares de no menos de mil habitantes, si bien a condición de aplicarse en las propiedades rurales, como mano obra en la labranza y cultura de las tierras, a lo que añade un rosario de prohibiciones, algunas copiadas de sus antecesores:

¹¹⁸⁰ SÁNCHEZ ORTEGA, M.^a-H., «La oleada anti-gitana...», op. cit., p. 109.

¹¹⁸¹ *Actas de las Cortes de Castilla*, t. 21, Imprenta Nacional, Madrid 1877-1939, p. 482. Se pensaba que muchos bandoleros y asaltantes de caminos no gitanos se valían del nombre de gitano para cometer fechorías y crímenes. Además, era notorio que algunos “condes” gitanos aceptaban por solidaridad a vagabundos y perseguidos por la ley en sus cuadrillas y caravanas.

¹¹⁸² AHN, Alcaldes de Casa y Corte, lib. 1217, f. 228. También en *Novísima Recopilación...* op. cit., tít. 16.^o.

¹¹⁸³ Se les ordena salir de «los barrios en que viven con nombre de Gitanos» y que se dividan y mezclen con los demás, y se les prohíbe llevar a cabo «juntas», tanto públicas como secretas. Transcurrido un plazo de seis meses, se les prohíbe, asimismo, salir de los lugares donde hubieran fijado su residencia.

uso del traje y lengua, tenencia de armas, asistencia a ferias y mercados y tratar en ventas ni en trueques de cabalgaduras, salvo con testimonio del escribano público en donde constara la procedencia del animal¹¹⁸⁴. Antes, durante la privanza de Valenzuela, una Pragmática de 21 de julio de 1673 daba orden de enviar a los muchachos gitanos de más de diez años que anduvieran vagando a servir en las galeras, y a los menores de esta edad a las casas y «hospitales de desamparados», de acuerdo con las peticiones de las Cortes de 1623.

En las postrimerías de su reinado, el 12 de junio de 1695, una nueva Pragmática¹¹⁸⁵ recopila las disposiciones dictadas contra los gitanos desde 1499 y establece la organización de un censo, en un intento de distinguir con claridad los gitanos asentados de los acuartillados o «vagantes», un primer paso hacia el reconocimiento por parte de la Corona de las dos realidades de la minoría¹¹⁸⁶. Respecto de los asimilados que residieran en lugares de más de doscientos habitantes, se decreta tolerancia; para el resto se da orden de expulsión del reino, condenando a los que no obedecieran a la pena de ocho años de galeras, en el caso de los varones, y doscientos azotes para las mujeres. Los «tolerados» no pueden tener otra ocupación que la de la labranza de los campos, en tanto que el trueque y el comercio quedan prohibidos bajo amenaza de destierro y pérdida de la vecindad. Igualmente se les prohíbe tener caballerías o yeguas, bajo pena de prisión y pérdida de los animales, aunque sólo se les encuentre cabalgando sobre ellos. Sólo se les permite tener alguna mula o caballería menor para ayudar a la labranza o uso familiar. De la misma manera, se les prohíbe tener cualquier género de armas de fuego, aunque sí se les autoriza a vender las armas y caballería que tuvieran en el momento del registro. Continuando con las limitaciones a su modo de vivir, se les prohíbe asistir a ferias y mercados, habitar en barrios separados, salir de los lugares donde tuvieran fijada su residencia o vagar por los caminos, bajo severas penas. Los grupos de tres o más individuos sorprendidos portando armas de fuego o a caballo serán castigados con la pena capital. En la línea de anteriores Pragmáticas, la nueva Ley vuelve a negar la originalidad étnica del grupo, motivo por el cual el concepto de gitano alcanza a cualquier persona «hombre o mujer que se

¹¹⁸⁴ AHN, Consejos L. 51442, núm. 6. También en *Novísima Recopilación...*, op. cit., tit. 16.º.

¹¹⁸⁵ AHN, Consejos L. 1574, núm. 44. También en *Novísima Recopilación...*, op. cit., tit. 16.º.

¹¹⁸⁶ «Lo que prueba que la asimilación no era imposible y que las culpas no estaban todas de su parte» (DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *El Antiguo Régimen: los Reyes Católicos y los Austrias*, Alfaguara, Madrid 1980, p. 181).

aprendiere en el trahje, y hábito de que hasta ahora ha usado este género de gente, o contra quien se probare haber usado de la lengua que ellos llaman jerigonza».

3.- Se ha intentado trazar paralelismos entre gitanos, de una parte, y judíos y moriscos, de otra. Pese a que, en comparación con éstos, pocos datos se conservan relativos a los gitanos¹¹⁸⁷, una de las especialistas que más ha estudiado este tema ha afirmado que «la organización social y las costumbres sociales del grupo gitano resultaban para los españoles más chocantes e incomprensibles que las de los moriscos o los judíos al no contar con el respaldo de una religión suficientemente definida que sirviera de justificación para sus rasgos diferenciales, como en el caso de las minorías antes indicadas, aunque repudiadas por la jerarquía cristiana»¹¹⁸⁸.

A nuestro entender, a esta indefinición en materia de religión habría que sumar otra, muy peculiar de este grupo, que vio como no pocos procuradores en Cortes, arbitristas¹¹⁸⁹ y monarcas negaban sistemáticamente que los llamados gitanos constituyeran en España una nación “original”.

¹¹⁸⁷ Las causas de esta escasez documental varían según el período que tratemos. Del que comprende los ss. del XVI al XVIII PEÑAFIEL RAMÓN sostiene que lo que conocemos de la minoría gitana proviene «fundamentalmente del punto de vista de autoridades y pueblo no gitano, de acuerdo con la casi total ausencia de documentación gitana -cuestión lógica al tratarse de una comunidad marginada y prácticamente analfabeta- [lo que] motivaría una visión incompleta, filtrada a través de la visión de las élites de poder». El mismo autor señala que la labor del historiador se hace prácticamente imposible por lo que se refiere a los ss. XIX y XX, en esta ocasión, debido a la prohibición de llamar a los gitanos por su nombre, o el de castellanos nuevos, y la supresión de dichas palabras de los documentos oficiales, contenida en la Pragmática de 1783, «suponiendo un nuevo tratamiento de esta minoría y la necesidad de emplear como fuentes aspectos tales como libros de viajes, etc.» («Los gitanos en España y región de Murcia...», op. cit., pp. 38 y 55).

¹¹⁸⁸ SÁNCHEZ ORTEGA, M.^a-H., «La oleada anti-gitana...», op. cit., p. 93.

¹¹⁸⁹ La conciencia que se despertó entre los contemporáneos de la decadencia española desde finales del s. XVI y durante el s. XVII dio lugar a la aparición de una serie de intelectuales o simples comentaristas, afanados en buscar las causas de la crisis y su posible solución. Son los llamados -peyorativamente- «arbitristas», en su mayoría canónigos, licenciados o expertos en leyes que dirigían «arbitrios» -en forma de memoriales, discursos o informes- al rey o sus consejeros, en los que proponían soluciones a corto, medio o largo plazo para acabar con dificultades hacendísticas o económicas y sus implicaciones políticas y sociales. KAMEN afirma en *España 1469-1714. Una sociedad conflictiva* (Alianza Universidad, Madrid 1984) que estos arbitrios y memoriales representaban «la medida de la madurez política de España, que a principios del siglo XVII contaba con una opinión pública reconocible y un gobierno que estaba dispuesto a tolerar la diversidad de opiniones». Otras agudas reflexiones sobre este concepto en GUTIÉRREZ NIETO, J. I., «El pensamiento económico, político y social de los arbitristas», en M. MELQUÍADES ANDRÉS et al., *El siglo del Quijote...*, t. I, op. cit., pp. 331-465; ÁLVAREZ VÁZQUEZ, J. A., «Arbitristas españoles del s. XVII». *Cuadernos Hispanoamericanos*, 334 (1979), pp. 55-75; DUBET, A., «Los arbitristas entre el discurso y acción política: propuestas para un análisis de la negociación política». *Tiempos Modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna*, 4/9 (2003); id., «L'arbitrisme: un concept d'historien». *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 24 (2000), pp. 141-167. Un catálogo de arbitristas puede consultarse en CORREA CALDERÓN, E., *Registro de arbitristas, economistas y reformadores españoles (1500-1936): catálogo de impresos y manuscritos*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1982.

De acuerdo, pues, con ello, los gitanos habrían dejado de ser una etnia, para formar *la secta del gitanismo*, como sociedad secreta (con un modo de vida y un lenguaje también secreto) pero, por otra parte, también abierta, puesto que atraería sin cesar a los ociosos de España y del mundo entero¹¹⁹⁰.

Las quejas de las Cortes se suceden una tras otra renovando el argumento de la desnaturalización hasta la saciedad.

No habiendo resultado el remedio que se esperaba de las leyes que se han promulgado, en que se prohíbe no vivan ni hablen como gitanos los que falsamente dicen serlo. (...) muchos que se valen del nombre para ejecutar sus malas inclinaciones se abstendrán del por no dejar su natural, y así será menor el número de desterrados (...) ¹¹⁹¹.

Los que se quisieren quedar sea avendándose en lugares, villas y ciudades de estos reinos que sean de mil vecinos arriba y no pudiendo usar el traje, lengua y nombre de gitanos ni gitanas pues no lo son por nación (...) ¹¹⁹².

El memorialista Moncada, con el inconfundible estilo directo y sencillo que le caracteriza, se suma a esta corriente con el siguiente testimonio:

Los que andan en España no son gitanos, sino (...) españoles que han introducido esta vida o secta del gitanismo y que admiten a ella cada día a gente ociosa y rematada de toda España ¹¹⁹³.

El Consejo de la Mesta abunda en la cuestión en un memorial que dirige al rey el 4 de marzo de 1633.

A título de nación se congregan y discurren por diferentes partes destos Reynos. (...) Y como las necesidades an crecido tanto, se tiene por cierto que se les ba agregando mucha gente facinerosa, con que si no se pone remedio prompto, podría este daño venir a estado que no fuese posible el dársele a costa de mucha sangre y dinero ¹¹⁹⁴.

Según se ha visto, leyes como la de 1619 aseguran que «no lo son de nación». En 1633 Felipe IV vuelve a insistir en que «no son [gitanos] por naturaleza, sino por artificio y bellaquería», idea que repercutirá en la Pragmática Sanción de 1783.

«Estos que se dicen gitanos, ni lo son por origen ni por naturaleza, sino porque han tomado esta forma de vivir para tan perjudiciales efectos como se experimenta, y sin ningún beneficio de la república».

¹¹⁹⁰ PEÑAFIEL RAMÓN, A., «Los gitanos en España y región de Murcia...», op. cit. p. 44.

¹¹⁹¹ Cortes de Castilla de 7 de julio de 1603 (*Actas de las Cortes de Castilla*, t. 21, op. cit., p. 482).

¹¹⁹² Cortes de Castilla de 24 de diciembre de 1610 (*Actas de las Cortes de Castilla*, t. 26, op. cit., p. 163).

¹¹⁹³ *Restauración política de España*, ed. de J. VILAR, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid 1974, pp. 211-226.

¹¹⁹⁴ AHN., Consejos L. 7133.

Resumiendo, podemos afirmar que, después de los decretos de expulsión de 1492 y 1609 y hasta la década de los 1780, se mantuvo con los gitanos y cristianos nuevos la misma línea de prohibiciones que se aplicó a judíos y musulmanes, particularmente en lo relativo a la lengua e indumentaria, de lo que incluso dan prueba las *Constituciones Synodales* de Toledo de 1601, de 1660 y 1682, en las de Cuenca de 1602, de Almería de 1638 o la de Santiago de Uclés de 1741, aunque con las agravantes de que tanto a judíos como a musulmanes les eran impuestas tributaciones especiales y la conversión al catolicismo.

En efecto, generalmente los gitanos eran considerados cristianos, pues así se presentaron, aunque por otro lado siempre se les acusó de no cumplir los preceptos o de ser gente sin religión; en palabras de Moncada, «hombres ateos y sin ley ni religión alguna»¹¹⁹⁵. Hallamos éstos y parecidos prejuicios en las repetidas reclamaciones de expulsión, casi siempre apoyadas en el plano teórico en las resoluciones de los Concilios toledanos VI y XVI¹¹⁹⁶. El memorial de Salazar de Mendoza pone en duda que estén bautizados:

Bien que los Moriscos eran Apóstatas, por estar bautizados. De los Gitanos no se yo quien sepa que lo están, aunque ellos dixer que sí, hazen contra sí en dezillo. Porque en Berbería viven como Mahometanos: con los Turcos son Turcos, hereges con los hereges, acomodándose con todas las naciones. En lo que ser traydores a V.M. como lo fueron los Moriscos, como entran y salen con tanta facilidad, y llaneza en las tierras de infieles, muy verisimil es que son o pueden ser espías: y así se puede pensar de su mala inclinación¹¹⁹⁷.

No debe sorprender esta tendencia a hacer comparaciones entre la minoría morisca y la gitana¹¹⁹⁸. SÁNCHEZ ORTEGA sostiene que «la expulsión de los moriscos

¹¹⁹⁵ MONCADA, S. DE, *Restauración...*, op. cit.

¹¹⁹⁶ En su virtud, los reyes de España, antes de recibir la Corona, habían de jurar que no consentirían que viviere en sus dominios ningún infiel, ni fieles que no cumplieren los preceptos, ni usaren los sacramentos o cometieren sacrilegios.

¹¹⁹⁷ *Compendio de lo mas substancial que escribe el doctor Salazar de Mendoza en los cuatro libros de la Monarchia de España. Memorial de gitanos*, Biblioteca Nacional, Toledo 1618. Otro memorialista de tiempos de Felipe III, Juan de Quiñones, escribe en similares términos: «No entienden que cosa es la Iglesia, ni entran en ella, si no es a hazer sacrilegios. No saben las oraciones. Yo los examiné a ellos y a ellas y no las sabian; y si algunas, no perfectamente. No se les Administran los santos Sacramentos, y aunque casen con parientas no traen dispensaciones. No ay quien sepa si están bautizados (...) Muy graves Escritores los tienen por hereges y muchos por Gentiles, idólatras o Atheos, sin Religión alguna, aunque en la apariencia exterior se acomodan con la Religión o secta de la Provincia donde andan, siendo con los Turcos, Turcos; con los hereges, hereges, acomodándose en todas las naciones, y como entran y salen con tanta facilidad y llaneza en las tierras de infieles, es muy verisimil que son o pueden ser espías» (*Discurso contra los gitanos*, Biblioteca Nacional, Madrid 1631).

¹¹⁹⁸ «De manera que entre Moriscos y Gitanos, como ruin ganado, ay poco que escoger. Puedese dar entre los unos y los otros un Paralelo como los de Plutarco. Si alguna diferencia ay entre ellos, y si ventaja se llevan, los Gitanos la hazen a los Moriscos. Porque estos nunca llevaron tras si a los Christianos para sus

(...) constituía un argumento que venía a apoyar las peticiones [de expulsión de los gitanos], y seguramente estuvo en el ambiente de la opinión pública durante mucho tiempo por estas fechas [s. XVII]»¹¹⁹⁹. En el referido memorial de Salazar de Mendoza puede leerse cuanto sigue:

A muchos les parece que son mas prejudiciales y dañosos estos [los gitanos] que aquellos [los moriscos]. Mas inútiles y desaprovechados, claro está que lo son. Porque, Señor, los moriscos cultivaban la tierra, entretenían el comercio, las artes y oficios mecánicos. Los Gitanos no salen al campo, sino es para robar y matar. Los oficios que deprendieron, y exercitan, son hurtos y engaños. Aquellos por miedo de la pena acudían a las iglesias, oyan Misa, confessavan y trahían algunas siapensaciones para casamientos. Estos no saben que cosa es la yglesia, ni entran en ella, sino a cometer sacrilegios¹²⁰⁰.

Pese a provocar con su presencia brotes racistas, se ha matizado la diferente percepción que la sociedad tenía de estos colectivos:

A los primeros [moriscos] les acusaban de prestarse a cualquier trabajo, de ser avariciosos y reproducirse en exceso. Los segundos [gitanos] tenían fama de marginados, de parásitos y a veces de criminales. Se consideraba que tanto ellos como los extranjeros eran difíciles de asimilar¹²⁰¹.

Sea como fuere, se constata que conforme el rigor de la ley iba estrechando el cerco a los moriscos, hasta su definitiva expulsión, los gitanos, obligados por las leyes, les sustituían en labores y oficios, particularmente los asociados con la vida rural en general, y la agricultura en particular, como hortelanos. Y no sólo en el campo, también en la ciudad; por ejemplo, expulsados los moriscos en 1609, los gitanos ocuparon su lugar en la venta de buñuelos y otras golosinas por las calles de Sevilla.

A pesar de las adversidades, los gestos de solidaridad entre ambas comunidades fueron habituales y se prolongaron más allá de 1609, habida cuenta que muchos moriscos se sumaron voluntariamente a comunidades de gitanos para evitar salir de España, como nos recuerdan los informes de Campomanes¹²⁰² y del conde de

ruindades, y malas costumbres, antes se recatavan de ellos» (SALAZAR DE MENDOZA, P., *Compendio de lo mas substancial...*, op. cit.).

¹¹⁹⁹ SÁNCHEZ ORTEGA, M.^a-H., «La oleada anti-gitana...», op. cit., p. 100. La autora cita un extracto de una obra de Fr. Pedro de Figueroa: «La expulsión de los Moriscos me da motivo a tratar de la que se debiera hacer de los Gitanos, tantas veces deseada, y tan mal ejecutada; no siendo tan dificultosa la execusión, quanto dañosa la tolerancia de esta gente tan perniciosa en la república» (*Aviso de príncipes en aphorismos políticos y morales. Meditado en la historia de Saúl*, Biblioteca Nacional, Madrid 1647).

¹²⁰⁰ SALAZAR DE MENDOZA, P., *Compendio de lo mas substancial...*, op. cit.

¹²⁰¹ PÉREZ, J., *Historia de España*, Crítica, Barcelona 2000, p. 276.

¹²⁰² AGS, L. 1006, *Informe de Campomanes*. Vid. también CAMPOMANES, P. R. DE, *Discurso sobre la educación popular*, ed. de F. AGUILAR PIÑAL, Editora Nacional, Madrid 1978.

Aranda¹²⁰³. El hecho de que, a su llegada a la Península, los gitanos eligieran como lugar de asentamiento regiones como Valencia, Murcia, La Mancha, Andalucía, Extremadura y Castilla la Nueva, zonas de concentración morisca, facilitó, qué duda cabe, estas estrechas relaciones.

Otro punto a destacar tiene relación con las causas que provocaron que la expulsión de judíos y moriscos se llevara a cabo con relativo éxito, y la de los gitanos no, pese a las numerosas leyes que la sancionaron. La diferencia fundamental que puede señalarse respecto a la actitud de la Corona en el caso de los gitanos consistió, desde nuestro punto de vista, en que la expulsión de judíos y moriscos se llevó a cabo de forma perentoria y organizada, mientras que la de los gitanos se encomendaba siempre a las justicias del reino, tal vez por considerarse que el número de los gitanos no era lo suficientemente importante como para volver a movilizar la maquinaria burocrática y represiva que fue necesaria en otros casos. Si bien, SÁNCHEZ ORTEGA subraya al respecto un argumento que aparece en los memorialistas y quejas a las Cortes en repetidas ocasiones, el de «la complicidad o indiferencia de justicias y autoridades, situación semejante a la de un cierto tipo de mafia, protección por parte de los nobles, etc.»¹²⁰⁴.

Por otra parte, es lógico que se encomendara a las justicias su expulsión, habida cuenta que tenían permiso para habitar en localidades de más de mil vecinos, a condición de que se dedicaran a las labores del campo.

4.- Mucho se ha discutido también sobre las gitanerías, aunque por su origen, características y organización social distan mucho de parecerse a las juderías y morerías. Es sabido que el lugar tradicional de los gitanos en el trazado urbano, una vez urbanizados, fue extramuros, en los arrabales inmediatos al casco amurallado. Sin embargo, no tenemos certeza de que las autoridades les impusieran, como a judíos y moriscos, la obligación de recluirse en barrios; pero se sabe que siempre sintieron la

¹²⁰³ AGS, Gracia y Justicia L. 1006, *Informe del Conde Aranda*.

¹²⁰⁴ SÁNCHEZ ORTEGA, M.^a-H., *Los gitanos españoles. El período borbónico*, Castellote, Madrid 1977, p. 428.

necesidad perentoria de ocupar distritos concretos de las ciudades, donde fueron creando puntos de fuerte densidad gitana¹²⁰⁵.

La ascensión al trono de los Borbones¹²⁰⁶ trae consigo un nuevo giro en la política española en multitud de aspectos, entre ellos el deseo de una mayor homogeneización de las leyes de aplicación general, especialmente tras la Guerra de Sucesión, y una política de Estado con marcado carácter centralista, al estilo francés. Felipe V dicta diversas pragmáticas, órdenes y reales provisiones entre 1705 a 1746, fecha de su muerte, que generan considerables cambios para la minoría gitana.

En 1717, y posteriormente en 1727 y 1732, se repite la orden de registro para la elaboración de censos, y se sigue prohibiendo el uso de la lengua jerigonza y de los «traxe[s] diverso[s] que usan comúnmente todos», así como la posesión de caballos, yeguas y armas de fuego. Se les obliga a vivir en determinados municipios, dedicados exclusivamente a la labranza y cultivo de campos. Se publica un listado completo de ellos y se decreta la prohibición expresa de abandonarlos sin permiso de la justicia local¹²⁰⁷. Por Cédula Real de 1 de octubre de 1726, se les prohíbe habitar en las inmediaciones de los sitios reales y elevar quejas sobre las decisiones adoptadas por los justicias en el ejercicio de su labor. En 1731 se cursa a los justicias orden de registro de sus casas.

La Pragmática de 1738, fiel al principio de que los gitanos no conforman ninguna clase de etnia diferenciada, aplica el concepto de gitano a cualquier hombre o mujer que fuese aprehendido con los atuendos propios de este género de gente, o hablando la jerigonza. Ofrece asimismo un nuevo listado de ciudades donde se les permite residir, ampliando el anterior.

Una Real Cédula de 30 de octubre de 1745 retira a iglesias y capillas el derecho de refugio de los proscriptos y ordena a la fuerza armada su persecución, con imposición de la pena de muerte a las bandas errantes que fuesen capturadas. Estas órdenes se reiteran en 1746 y 1749, con la prohibición añadida de ejercer oficios

¹²⁰⁵ En Sevilla, por ejemplo, se tiene constancia que su lugar de residencia por antonomasia fue desde muy pronto Triana, y concretamente su parte sur; en 1793 vivía allí la mitad de la población gitana de Sevilla.

¹²⁰⁶ Los textos completos de la legislación contra la minoría gitana en tiempos de los primeros Borbones pueden consultarse en SÁNCHEZ ORTEGA, M.^a-H., *Documentación selecta sobre la situación de los gitanos españoles en el siglo XVIII*, Editora Nacional, Madrid 1977.

¹²⁰⁷ *Novísima Recopilación...*, op. cit., lib. XII, tít. 16.º, ley 8.ª.

liberales, portar armas de fuego, poseer más cabalgaduras que las necesarias para las labores de labranza y cultivo de los campos y hablar la jerigonza.

Durante el gobierno del marqués de la Ensenada, ministro de Fernando VI, los gitanos, considerados malhechores, fueron sometidos a lo que DOMÍNGUEZ ORTIZ califica de «intento de genocidio»¹²⁰⁸. Merced a la redada o arresto general de 1749, so pretexto de convertirlos en útiles a la sociedad, alrededor de 10.000 individuos - hombres, mujeres y niños- fueron prendidos y enviados a presidios, arsenales navales y minas de mercurio¹²⁰⁹. El castigo indiscriminado fue revocado mediante Auto de 28 de octubre de 1749, pero no todos los que fueron confinados recuperaron la libertad ni las propiedades que les habían sido confiscadas. Peor aún, más que los nómadas fueron los asentados los que sufrieron especialmente las consecuencias debido a las mayores dificultades de arresto que presentaban aquéllos.

Resulta preciso constatar cómo la redada que permitiría capturar a todos los gitanos había sido prevista para la misma noche, y *a la misma hora*, en toda España, lo que prueba que en estos momentos los gitanos se habían hecho sedentarios, por propia voluntad o por la fuerza. Sedentarización que se concebía, pues, como la primera fase de la eliminación total, esto es, del exterminio, fundiéndose rápidamente en la masa de trabajadores, como antes ya lo habrían hecho unos cuantos descendientes de judíos y moriscos¹²¹⁰.

Con la liberación, en 1765, de los últimos gitanos que quedaban en los arsenales de Cádiz y Cartagena, comienza un período que LEBLON caracteriza como «el tiempo de la duda»¹²¹¹. En él, los procuradores del Consejo Campomanes, Lope de Sierra Cienfuegos y el conde de Aranda retoman la cuestión, con propuestas que irían desde la asimilación a la deportación a América, pasando por el internamiento en presidios y hospitales.

Finalmente, el Consejo aprueba las sugerencias de Aranda y entrega sus notas a dos ponentes (Campomanes y Pedro Valiente) con el encargo de elaborar un proyecto

¹²⁰⁸ *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Barcelona 1976, p. 293.

¹²⁰⁹ La reclusión en estos lugares se debe al profundo cambio que con los Borbones sufrió el concepto de vagabundo y a la supresión de la condena a galeras, por Orden real de 1748, que quedó reservado para los que cometían delitos graves o eran reincidentes. El concepto de vagabundo pierde su significación estrictamente semántica, para con el paso del tiempo ir encuadrando a un mayor número de personas. Y así, la Ley de 1745 califica de vagabundo a todo aquel que no posee medios de vida lícitos y honrados. Nómadas, delincuentes, ociosos y todos los que de una forma u otra se desviaban del orden social impuesto por la ley, la religión y las consideradas buenas costumbres de la época acabaron siendo perseguidos y condenados bajo la denominación de vagabundos.

¹²¹⁰ Peñafiel Ramón, A., «Los gitanos en España y región de Murcia...», op. cit. p. 50, citando a SÁNCHEZ ORTEGA.

¹²¹¹ LEBLON, B., *Los gitanos en España: el precio y el valor de la diferencia*, Gedisa, Barcelona 1987, p. 46.

completo. Resumiendo, en el proyecto se presenta al pueblo gitano como un peligro político para la nación, de ahí que se prohíban el uso de la palabra gitano y castellano nuevo, por injuriosas. Se define al *gitanismo* como forma de vida licenciosa, que podría corregirse si se indujera a los que lo practican a vivir honradamente de su trabajo. Como contrapartida se les exige la asimilación, proponiéndose la pena capital para los refractarios.

La Pragmática Sanción de 19 de septiembre de 1783, inspirada por Floridablanca, introduce cambios profundos en el trato dado a los gitanos españoles, reformas que se mantienen en vigor hasta 1878 y se extienden, no sólo a Castilla, sino a la práctica totalidad de la España borbónica¹²¹². A lo largo de sus 44 artículos se vuelve a insistir en la prohibición de uso «de la lengua, traje y método de vida vagante». Hasta aquí, ninguna novedad, porque la integración continúa siendo una exigencia, pero no como objetivo en sí mismo o como alternativa a la expulsión, sino como medio para conseguir la asimilación en la sociedad. En coherencia con este planteamiento, se observa un interés especial por la instrucción religiosa y elemental de las nuevas generaciones y un deseo de protección de los niños de las consideradas malas costumbres de sus padres¹²¹³, como instrumento para hacer frente a las actitudes y prejuicios racistas. Una declaración solemne preconiza que estas gentes no pertenecen a ninguna raza «infecta», que no son gitanos «ni por origen ni por naturaleza», según hemos visto, considerándose así las palabras gitano y castellano nuevo como ofensivas y falsas, y por consiguiente disponiéndose su supresión de los documentos oficiales. Se pone, además, punto y final a la política de ubicación forzosa en determinados municipios y las limitaciones en el ejercicio de oficios: se les reconoce libertad de movimiento en cualquier lugar de España, a excepción de la Corte y los sitios reales, y el acceso a profesiones que continuaban cerradas a los descendientes de judíos y moriscos, obligando a los gremios a admitirles. Para todo ello se les concedió un plazo de tres meses, transcurridos los cuales y si continuaban vagando se les sellaría en la espalda y condenaría a muerte en caso de reincidencia.

¹²¹² Hay que considerar que la política hacia los gitanos seguía sin estar unificada, en tanto que Aragón los expulsa todavía en 1646, Valencia en 1695 y Cataluña en 1715.

¹²¹³ Se decreta la inclusión de los menores en hospicios cuando se considerase que los progenitores no se comportaran de la forma debida.

La Pragmática detalla las sanciones a aplicar a las justicias que cometan dejación en el cumplimiento de sus funciones, al tiempo que ordena elaborar un censo de todos los gitanos residentes en la Península.

A pesar de que la pragmática de 1783 fracasó en algunos de sus objetivos, el interés de cambio en la política a seguir queda refrendado en la legislación inmediatamente posterior, como la Instrucción de 21 de febrero de 1784, en la cual se pide proceder contra los Maestros de Gremios que no quisieran aceptar o enseñar a gitanos en sus oficios, y la Pragmática de 1795, que indulta a los gitanos de todos los delitos cometidos, incluyendo los de contrabando y desertión¹²¹⁴. Las medidas surtirán efecto, puesto que, a finales de siglo, más de 9.000 gitanos sobre los aproximadamente 10.000 con que contaba España se habían sedentarizado.

II. La persecución de los conversos

Según lo visto hasta ahora, en el s. XV los conversos suceden a los judíos como problema de primer orden político, social y religioso, a consecuencia de las conversiones masivas del período 1391-1415. Sin entrar todavía de lleno en la complejidad teórica de este grupo social, sirva por el momento indicar que constituía una minoría de más de cien mil individuos concentrada en núcleos urbanos de menos del 5 por ciento de la población total; que no era un grupo social homogéneo¹²¹⁵; y que había entre ellos clases como en la sociedad cristiana, un grupo reducido de familias muy ricas y muy bien situadas, junto a una masa de gente menuda: agricultores, artesanos, tenderos. Entre unos y otros, como en el resto de la sociedad, existían rencillas, desavenencias, incluso odios y explotación de los más humildes.

Por lo general, son las élites de las aljamas las que se convierten, empezando en algunos casos por los mismos rabinos. Se trata de gente educada, instruida, de nivel cultural superior. En estas condiciones, es lógico encontrar conversos en los concejos municipales y en el clero, regular o seglar, casi siempre en puestos relevantes que les

¹²¹⁴ BARRIOS, M., *Gitanos, moriscos y cante flamenco*, J. Rodríguez Castillejo, Sevilla 1989, pp. 69 y ss.

¹²¹⁵ «Podemos afirmar con seguridad que los conversos no fueron, sino que los crearon. No eran un grupo organizado, sino tan solo una proyección de la mayoría que creó para ellos un referente marginalizado en relación a su origen judío» (CONTRERAS, J., «Judíos, judaizantes y conversos en la Península Ibérica en los tiempos de la expulsión», en A. ALCALÁ (coord.), *Judíos. Sefarditas. Conversos...*, op. cit., pp. 457-477).

dan autoridad y jurisdicción sobre cristianos viejos. Los hallamos en los más diversos sectores sociales. El converso es, con mucha frecuencia, un burgués, en el sentido vago que se le da hoy a esta palabra; un burgués y también a menudo un nuevo rico. Ante los conversos ya no valen las discriminaciones legales que dificultan o impiden a los judíos el acceso a puestos de autoridad en el manejo de la Hacienda pública o en la Administración. El éxito social de los conversos es lo que instiga el odio étnico y religioso de la plebe. En palabras de SICROFF, «las masas se habían sentido defraudadas al ver su presa ponerse a salvo al abrigo de la Iglesia»¹²¹⁶.

Con las primeras hornadas de conversos se distinguen los que quieren conservar a toda costa su identidad de grupo en la clandestinidad, de aquellos que abrazan el cristianismo, si no con entusiasmo, sí al menos como mal menor y como medio de proteger sus bienes y personas, aun a costa de alejarse de sus raíces religiosas y culturales. En esto radica precisamente la originalidad del converso: generalmente procura asimilarse completamente al resto de la sociedad cristiana, borrar las huellas de unos orígenes considerados vergonzosos para la masa popular y para la Iglesia, que en esto sigue la pauta marcada por dominicos y franciscanos.

En consonancia con esa inclinación -casi siempre necesaria- a mezclarse con los cristianos viejos, los matrimonios mixtos se multiplican. Constituye éste un claro elemento de distinción. Si en un primer momento (finales del s. XIV-mediados del XV) la masa de cristianos nuevos ni puede ni quiere renunciar a los vínculos intragrupal¹²¹⁷, posteriormente las tendencias se alinean en direcciones opuestas según que la pretensión personal o familiar sea la asimilación o la preservación del judaísmo; si entre los asimilados los matrimonios mixtos con cristianos viejos son de uso corriente, entre los que se resisten a la asimilación la práctica de la endogamia parece generalizada¹²¹⁸.

¹²¹⁶ *Los Estatutos de Limpieza de Sangre: controversias entre los siglos XV y XVII*, Taurus, Madrid 1985, p. 48.

¹²¹⁷ «Pensamos que los conversos practicaron generalmente el matrimonio en el seno del grupo, con tendencia a la isogamia, al menos en los primeros tiempos, de cara a mantener estables los lazos intragrupal¹²¹⁷ y a reforzar relaciones económicas. La hipótesis planteada sería pensar en una reagrupación familiar, y, por tanto, patrimonial en torno a los diferentes estatus económicos en los que podemos estratificar al grupo converso» (LUZ COMPAN, J. L., «Familias judías-familias conversas...», op. cit., p. 421).

¹²¹⁸ CARO BAROJA, J., *Los judíos en la España moderna...*, t. I., op. cit., pp. 416-421. En efecto, parece que entre los judaizantes era muy importante que la pareja fuese también descendiente de conversos. Uno de los testigos en el proceso inquisitorial contra Juana de la Peña proporcionó el testimonio para que el fiscal elaborara en su acusación que «estando a solas un día dicha persona nombrada por el testigo con

Pasadas las primeras generaciones la fractura dentro de la comunidad conversa es irreversible y tiene importantes consecuencias. La primera, la práctica más o menos ingenua y abierta de antiguos ritos y costumbres dio razones a los frailes mendicantes para sospechar de todos los conversos, sin distinción, y defender que, pese a su bautismo, eran falsos cristianos. La segunda, la formación de matrimonios mixtos, de la cual derivaron, transcurridos los años, las laboriosas y terribles informaciones de «limpieza de sangre». De cuanto se deduce que, pese a los esfuerzos del converso por integrarse en la sociedad cristiana, estaba condenado a no librarse jamás del estigma de una identidad maldita.

Dicha fractura trae causa de otra anterior en el tiempo, que se produce en el seno de la comunidad judía, entre quienes rechazan el bautismo y los que se convierten. A mediados del s. XV, en medios eclesiásticos se suceden las voces que preconizan la aniquilación del judaísmo y el aislamiento del grupo converso. Se pensaba, en efecto, que, mientras los neófitos siguieran manteniendo contacto con familiares o amigos judíos, nunca se apartarían completamente de las viejas costumbres y ritos judaicos; impedir toda comunicación con la comunidad judía llevaría a la asimilación total de los conversos y, en segundo lugar, su adhesión sin reservas al catolicismo acabaría con el clima permanente de tensión con la población cristiana vieja. Había, por consiguiente, que disuadir a los conversos de cualquier tentación de vuelta atrás: la necesidad de desestructurar los antiguos lazos de solidaridad se hacía perentoria. Pero el aislamiento hubo de orillar en segregación cuando, para apaciguar los ánimos encrespados de los cristianos viejos, que veían sus intereses amenazados por una nueva oleada de neófitos, se les excluye de las instituciones de ayuda mutua y de las corporaciones gremiales, aparte del castigo de los judaizantes, eso siempre. Las consecuencias ya las conocemos: la instauración de un régimen de terror capaz de reprender a los culpables y amedrentar al resto.

Es interesante observar cómo la idea de la mácula imperecedera de la sangre judía va preparando el terreno para lo que se convierte sin solución de continuidad en el «problema converso». Pero este argumento no basta para probar la existencia de un

dicha persona muy conjunta de esta rea, le dijo que unos muy conjuntos suyos la habían dicho y aconsejado que muy bien podía casar a cualquiera de sus muy conjuntas con dicha persona y sus muy conjuntos por ser observantes de la Ley de Moisés y que por eso se había tratado la boda de esta rea con dicha persona, la cual respondió era verdad lo que le habían dicho, porque era observante (...)» (AHN, Inq. L. 174, C. 8, fols. 138 y ss. Proceso de Juana de la Peña, 9 de marzo de 1662).

antisemitismo descarnado, en el sentido que hoy damos a la palabra. ¿De dónde, pues, bebía el odio hacia conversos y judíos? Básicamente de fuentes religiosas y socioeconómicas. En primer lugar, hay que tener en cuenta que, salvo por lo respecta a los asuntos propiamente religiosos y a excepción de una camarilla reducida de poderosos, las dos o tres primeras generaciones de neófitos conservaron de cara a los cristianos rasgos propios de los judíos, parecidos empleos y cargos, las mismas costumbres y tradiciones, algunos incluso buscaron la vecindad con los judíos o retornaron al antiguo barrio judío¹²¹⁹. Hasta se puede decir que entra dentro de la lógica de las cosas que se descubriera en ellos una suerte de “reencarnación” del viejo enemigo. En segundo lugar, sabemos que la mentalidad colectiva no cambia tan fácil y rápidamente. Y, finalmente, tal cantidad de conversiones “repentinas” no resultaban verosímiles. Es cierto que la segregación religiosa pasa a ser hereditaria –el pecado se lleva en la estirpe a pesar del bautismo–, pero no deja de fundarse en motivos religiosos. ¿Qué naturaleza puede tener la idea de pecado y de su correlativo, la purificación, sino religiosa?

Sea como fuere, lo que ahora interesa subrayar es que aquel resentimiento, aquella animadversión, afectó a todos los conversos, sin distinción. Todos quedaron infamados y expuestos a la reprobación general; a todos -sinceros y judaizantes- se les confundía con el apelativo injurioso de «marrano». Pero que ello no nos induzca a negar de plano la profunda originalidad y complejidad del fenómeno; antes bien, conviene matizar y valorar su amplitud y significado.

1. Identidad judía vs. identidades judías: aproximación terminológica

1.- Tratar de lo judío es tratar de la identidad de un sujeto colectivo. Sabemos que, con independencia del peso que tengan desde un punto de vista cuantitativo, las colectividades, esto es, las comunidades, los pueblos, las naciones, como sujetos históricos que son, no están fijados, sino que experimentan cambios. Tampoco las identidades son solamente el producto de una historia objetiva, sino también de una historia subjetiva, sujeta a cambios internos y externos. La historia nos ha mostrado y

¹²¹⁹ BEINART también nos habla de la existencia de barrios habitados en exclusiva por neófitos en *Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición*, Riopiedras, Barcelona 1983.

sigue haciéndolo el engrandecimiento y decadencia de las civilizaciones, la transformación de las culturas en función de las variaciones en la dominación política, la expansión de determinadas lenguas y la desaparición de otras, el desarrollo o debilitamiento de las religiones, una gama infinita de mestizajes culturales, etc. Porque las culturas no son bloques homogéneos, cerrados sobre sí mismos y sin posibilidad de tránsitos o de transferencias. Sin embargo, considerada en un momento del tiempo, cada cultura es encarnada por un sujeto colectivo que pretende perseverar en su ser a través de su oposición con otros sujetos colectivos, que dan vida ellos mismos a culturas diferentes. Hay momentos de la historia en que podemos medir esa resistencia. Pensemos en la Edad Media: cristianos, moros y judíos, apoyados en una lengua, en una religión, en prácticas y valores específicos, aparecen como sujetos colectivos distintos e irreductibles entre sí, en permanente conflicto, sin destino ni horizontes comunes, en el marco, por adición, de una organización social estamentaria profundamente desigualitaria. Pues bien, la historia del judaísmo español constituye un magnífico exponente de resistencia y, al mismo tiempo, a partir de un momento particularmente dramático de la historia, de construcción identitaria de un sujeto particular sometido a cambios externos e internos, ¿o qué es si no el critojudaísmo, sino una forma *sui generis* de vivir la identidad judía, forzada por las circunstancias y un entorno social opresivo e injusto? Pero no adelantemos conclusiones y centremos la atención en la respuesta a la pregunta “¿quién es judío?”, es decir, sobre las características básicas que determinan el ser judío, que nos sirva para dar una imagen lo más fidedigna posible de la identidad judía, como punto de partida de nuestra exposición.

Según la visión tradicional, representada por el judaísmo ortodoxo rabínico, se es judío por nacimiento o por conversión de forma regular, de acuerdo con la normativa ortodoxa. Respecto de la primera posibilidad, conviene resaltar que todo individuo nacido de madre judía es judío, cualquiera que sea la decisión de sus padres en este terreno. La ascendencia paterna es vaciada de significación, salvo para determinar la pertenencia a la casta sacerdotal. Esta ley fue adoptada en época bíblica¹²²⁰ porque la madre siempre puede identificarse y de este modo se podían integrar en la sociedad los hijos engendrados por la soldadesca enemiga durante los períodos de guerra. De otra parte, los rabinos han considerado el hecho de que la mayoría de los niños reciben la primera educación de la madre, sobre todo en materia religiosa, y que es la madre quien

¹²²⁰ Deriva de Deut. 7, 1-5.

juega el papel más importante en el desarrollo de la personalidad de los hijos menores; de cuanto se ha deducido que la religión se transmite por la madre. No obstante, se podría en rigor objetar que la creencia religiosa de la madre no predetermina la identidad judía del hijo.

En cuanto a la conversión «legítima», pese a no fomentarse, está contemplada en el Talmud y otros textos legales. Los filtros suelen ser muy exigentes, si bien varían según las corrientes del judaísmo. No es extraño, pues el judaísmo, lo mismo que otras creencias o que el ateísmo, no es monolítico. Fue a partir de la Ilustración cuando la tradición talmúdica empezó a ser cuestionada dentro del propio judaísmo. Por ejemplo, el judaísmo reformado o liberal juzga que es judío aquél que tiene un progenitor judío, en el sentido genérico, es decir, bien el padre o la madre. En círculos sionistas en que predomina una actitud laica o incluso hostil a la religión, la pertenencia a un grupo religioso no se considera esencial. Y se subraya una visión puramente secular de la idea de *nacionalidad*. Esta visión implica que se pueda conceder la ciudadanía judía a miembros de otra religión. El Estado de Israel mantiene una postura ambigua entre las concepciones anteriores. Concede la ciudadanía «israelí» a todos los que residen legítimamente en el Estado de Israel, aunque profesen otra religión, pero sólo reconoce la ciudadanía «judía» al nacido de madre judía, de acuerdo con la norma tradicional, y añade la condición, para excluir las consecuencias de la postura laica, de que no se profese miembro de otra confesión religiosa. En resumidas cuentas, hoy en día una persona se considera judía o porque ha nacido de madre judía, sea creyente o no, sea practicante o no, o porque es miembro de una comunidad religiosa judía, sea su madre judía o no.

Hay, pues, dos elementos básicos que determinan el ser judío, uno étnico y otro religioso, que pueden darse unidos o separados. El étnico consiste en la pertenencia a un pueblo que tiene una historia singular, historia que se asume como propia¹²²¹; el

¹²²¹ Su memoria histórica se remonta a los patriarcas, éxodo, alianza sinaítica, conquista de Canaán, monarquía davídica, etc. La exigencia del judaísmo de vincular a Israel por los lazos carnales de la descendencia a un orden social duradero parece moverse absolutamente en el marco de lo que es posible en las escuelas de la Torá, dentro del «Israel eterno». En efecto, la Torá ha tenido y tiene el cometido de dar un ordenamiento jurídico y social concreto a Israel, a esta comunidad de creyentes específica -«el pueblo elegido»- que es un pueblo bien definido, íntimamente unido por la genealogía y la sucesión de generaciones. De ahí que desde el punto de vista judío se critique de manera totalmente comprensible la ausencia de toda la dimensión social en la predicación de Jesús, o lo que es lo mismo, la universalización de la fe y de la esperanza de Israel, la consiguiente transformación del «Israel eterno» en una nueva comunidad de fe, vinculada a la autoridad de Jesús y a su reivindicación como Hijo de Dios, en palabras

religioso es la aceptación de lo que los sectores ortodoxos consideran la quintaesencia de esta historia religiosa singular, «la herencia religiosa», aceptación que justifica que una persona pueda considerarse perteneciente a un pueblo aunque étnicamente no pertenezca al pueblo judío. Con todo, hay acuerdo generalizado en que el sentido primitivo del término judaísmo es el religioso y su faceta más importante, la religión judía¹²²².

Habría que volver sobre estas cuestiones. Por el momento, es suficiente con poner de relieve que desde el punto de vista judío, todo judío, de nacimiento o convertido de forma regular, lo seguirá siendo aunque a lo largo de su vida abandone la fe o abrace otra confesión religiosa. O dicho en otros términos, desde la perspectiva tradicional judía, la condición judía de un individuo es indeleble, inalienable, innata. Un ejemplo de ello lo observamos en la película de Vicente Amorim *Good* (2008), adaptación cinematográfica de un texto del dramaturgo C. P. Taylor. Ambientada en el Tercer Reich, el protagonista, un profesor universitario que se ve forzado por las circunstancias a colaborar con la Administración nazi, se replantea su situación a consecuencia de la persecución de que son víctimas los judíos. En una escena en la que pasea con su mejor amigo, judío de condición, discuten sobre el célebre compositor de origen bohemio-austríaco Mahler. El protagonista sostiene que Mahler fue un judío convertido al cristianismo, a lo que su acompañante replica con vehemencia: «Sigue siendo judío»¹²²³.

Mahler es considerado judío no sólo por los judíos; de acuerdo con la legislación antisemita de Nüremberg, Mahler es judío también. El régimen nazi catalogó al compositor de «moderno» y a su obra de «degenerada» (*Entartete Kunst*), prohibida, en suma, en favor del *arte heroico*, símbolo para los nazis del arte racial puro, libre de la deformación y corrupción de las modernas tendencias. Pues bien, como venimos

de Pablo «el Israel de Dios» o verdadero Israel, fundado sobre la gracia: ya no es decisiva la «carne», sino el «espíritu» (vid. Ro. 9, 3-8).

¹²²² «In the light of history we may claim that while religion is not exclusive content of Judaism, it represents the keystone and the crown of its edifice. Though clothed in rich cultural forms, Judaism, for the vast majority of our people, is first and last the Jewish religion» (COHON, S. S., *What we Jews believe*, Kessinger Publishing, 2005, pp. 31-32). Entre los numerosísimos estudios globales sobre el judaísmo como fenómeno religioso, recomendamos LANGE, N. DE, *El judaísmo*, Cambridge University Press, Madrid 2000; TREBOLLE BARRERA, J., *Los judíos hoy*, El Almendro, Córdoba 2005. Un estudio histórico y análisis de su evolución dentro de la religión judía en general y de la cábala en particular SCHOLEM, G., *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, 3.ª ed., Madrid Trotta, 2008.

¹²²³ Gustav Mahler abrazó el catolicismo en 1897.

diciendo, los estatutos de limpieza de sangre, no obstante no acodarse en los mismos fundamentos de base, también respaldaron un concepto etno-cultural de judío, que hizo de los conversos judíos a su pesar¹²²⁴.

Hablamos de conversos, de “tránsfugas”, es decir, de judíos que abandonaron su comunidad de origen para integrarse en el grupo social dominante. Distinguimos aquellos renegados que abominaban de su pasado de manera franca y decidida (*meshumadim*), de los que fingían su nueva devoción mientras continuaban observando sus antiguos ritos y prácticas en la más estricta clandestinidad (*anusim*). No cabe duda de que debieron ser más los primeros, porque lo “humano”, si se nos permite la expresión, sería que los esfuerzos se dirigieran en la dirección de abrazar las señas de identidad del grupo dominante en condiciones de opresión. Este fenómeno es archiconocido y se repite en todas las sociedades. Se trata de un esfuerzo por aclimatarse a la sociedad, en definitiva, de vivir mejor, aún a costa de renegar de las propias raíces. Mahler dio el paso, como tantos otros, en su caso con miras a suceder a Wilhelm Jahn en la dirección de la Ópera de Viena. También lo dio Abraham Señor (o Senyor), uno de los judíos más cercanos a los Reyes Católicos, como medio para conservar su patrimonio y su influencia en la Corte.

Por contraposición, el criptojudasmo describe la opción más arriesgada y por ello menos lógica. Por lo que ahora interesa baste decir que este fenómeno modifica el término converso a partir de un determinado momento para calificar a aquellos que en realidad nunca abandonaron o que, después de hacerlo, volvieron a la práctica oculta de los ritos judaicos: los llamados criptojudíos, judaizantes o marranos¹²²⁵. En este

¹²²⁴ Utilizamos indistintamente los términos “converso” y “judeoconverso” para señalar a los judíos afectados por las conversiones y sus descendientes, sin otro tipo de connotación. Como es sabido, en el vocabulario histórico español de finales de la Edad Media y los primeros tiempos modernos, el término «converso» designa no al neófito o convertido de cualquier religión a otra, sino, de modo específico, al «cristiano nuevo» procedente de la fe judaica. En cambio, la expresión «cristiano nuevo» es menos precisa, porque engloba también a los descendientes de los musulmanes o islamoconversos.

¹²²⁵ El uso del epíteto «marrano» como sinónimo de criptojudío o judío falsamente converso se ha generalizado entre los historiadores de origen judío y es ampliamente aceptado por la historiografía moderna. Su etimología es incierta. Para DOMÍNGUEZ ORTIZ, «lo más probable es que *marrano*, en su significado primitivo (...) indicara, como en el castellano actual, el cerdo. En tal caso sería una denominación sarcástica, aplicada por antífrasis a los judíos por su repugnancia hacia este animal (...). La palabra pasó de España a Italia, donde pronto designó a los españoles sin distinción, parte por hispanofobia, parte porque eran realmente numerosos los conversos que a Roma pasaban en busca de prebendas eclesiásticas. Paralelamente fue disminuyendo la frecuencia de su empleo en España» (*Los judeoconversos en España y América*, Istmo, Madrid 1971, p. 28). CARO BAROJA afirma que corría por Portugal antes que en Italia (*Los judíos en la España moderna...*, t. I, op. cit., p. 405). Más información en MAESO, D. G., «Sobre la etimología de la voz “marrano” (criptojudío)». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 15/2 (1955), pp. 373-385; y el clásico de FARINELLI, A.,

fenómeno radica la razón de existir, la raíz, si se prefiere denominarla así, del Santo Oficio, encaminado a proteger la estirpe nativa de los llamados «cristianos viejos».

Dicho esto, se hace necesario preguntarse si, después de la expulsión y hasta el s. XIX, hubo en suelo ibérico población judía con sus formas de organización y vida judaica. Los historiadores están de acuerdo en descartar la existencia de comunidades como tales; si acaso, sólo podría admitirse la presencia -dispersa en el mejor de los casos- de casos individuales. Pero, ¿vivían y existían como judíos? Está claro que públicamente no. No obstante, más allá de la riquísima información que proporcionan los procesos inquisitoriales, parece asumible que muchos debieron llevar una existencia secreta como judíos, que estaban ligados por una red de relaciones y de responsabilidades mutuas y que con el paso de las generaciones la práctica de su culto derivó en formas de sincretismo religioso desarrollado a través de procesos de mestizaje transcultural. Tal como pintaban las cosas, todo parece cuestión de perspectiva: los judaizantes se tenían por judíos, aunque públicamente ocultaran su condición; los conversos sinceros defendieron, en ocasiones con la propia vida, otras veces porque les iba a vida en ello, la honestidad de su fe cristiana; las autoridades políticas y eclesiásticas preconizaron que unos y otros no eran sino judíos por razón de casta y parentela (concepto político-jurídico de judío de base religiosa); y para los judíos de otros lugares eran simples apóstatas, con independencia de la actitud íntima que adoptaran ante al acto de conversión¹²²⁶. Volveremos sobre esta cuestión más adelante.

Volviendo a la actualidad, hay que decir que, incluso para una buena parte de los judíos, la fe religiosa posee un valor secundario en la construcción de la identidad judía, que se trata fundamentalmente de una cuestión cultural de pertenencia a un pueblo, y que, por lo tanto, hay diferentes formas de ser y de comportarse como judío, en suma, diferentes *judaísmos* o, mejor, *identidades judías*. Se comprende de este modo que

Marrano. Storia di un vituperio, Biblioteca dell'Archivum Romanicum, Ginebra 1925. Aquellos que abandonaron España y Portugal para practicar el judaísmo en una situación de libertad reciben comúnmente el apelativo de «ex marranos». Es preferible, con arreglo a la práctica ordinaria de la Inquisición, el término «judaizante» porque subraya lo herético del comportamiento del reo.

¹²²⁶ En contra de esta postura SUÁREZ FERNÁNDEZ, para quien «los rabinos no les consideraban apóstatas y, por tanto, no exigían el rito de inmersión cuando retornaban a su antigua fe» (*Los judíos*, op. cit., p. 448). Un memorial de principios del s. XVII, obra de autor anónimo pero, en todo caso, miembro de la Suprema, confirmaría esta hipótesis: «La pena de la infamia no la temen los judíos pertinaces, porque entre ellos es suma honra el haber padecido en la santa Inquisición; de tal manera que los que salen reconciliados por haber confesado, ó libres por haber purgado los indicios con los tormentos, en saliendo de España para los lugares donde hay sinagogas, son tenidos por santos y bienaventurados, y hallan remedio y socorro de sus necesidades con casamientos y comodidades muy ricas para pasar la vida» (RODRÍGUEZ VILLA, A., «Los judíos españoles y portugueses en el siglo XVII», op. cit., p. 97).

muchas personas se reconozcan como judías y al mismo tiempo no religiosas, ateas o indiferentes. Es más, los judíos del mundo se han impregnado de las tradiciones locales, por lo que, incluso aislando el fenómeno a su expresión más religiosa, el pluralismo es la nota imperante por encima de la tradicional división en corrientes (reformista, ortodoxa, conservadora, reconstruccionista, etc.) y familias (askenazí y sefardí), que hoy por hoy resulta meramente orientativa. Por no mencionar, aparte la dispersión, otros factores importantes que han afectado al judaísmo a lo largo de su historia: el universalismo, el individualismo, la asimilación y el Holocausto, entre otros¹²²⁷.

En esta línea, DE LANGE, rabino, profesor de Estudios Hebreos de la Universidad de Cambridge, sostiene que ser judío es querer mantenerse fiel a una experiencia histórica, y que convertirse al judaísmo es, ante todo, fundirse en un pueblo¹²²⁸.

GABRIEL va más allá en su concepción de «lo judío»:

Para algunos es exclusivamente una religión, para otros es una tradición común, no pocos apostaron por la definición de “raza” (aunque científicamente esta variante haya quedado definitivamente descartada), muchos se aferrarán a la categoría de “pueblo” y para una gran mayoría será una Memoria compartida.

(...) emplearemos este vago concepto de la manera más amplia y generosa para referirnos a todas las facetas que de un modo u otro afecten a la colectividad judía en general¹²²⁹.

Shimon Peres, actual Presidente de Israel, abordó la cuestión en su reciente visita a España con el sello personal que le caracteriza:

Nosotros los judíos somos capaces de responder a las preguntas más difíciles pero no conseguimos responder a una pregunta: ¿quién es judío?

Una respuesta a esta pregunta es que, hoy en día, son judíos los que intentan que sus hijos sigan siendo judíos¹²³⁰.

¹²²⁷ Entre los numerosísimos estudios históricos sobre el judaísmo, destacamos por su claridad expositiva los siguientes: BARON, S. W., *Historia social y religiosa del pueblo judío*, Buenos Aires 1968; BEN-SASSON, H. H., *Historia del pueblo judío*, 3 vols., Madrid 1988; KELLER, W., *Historia del pueblo judío. Desde la destrucción del Templo al nuevo Estado de Israel*, Barcelona 1975; y KÜNG, H., *El judaísmo: pasado, presente y futuro*, 6.ª ed., Trotta, Madrid 2007; SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Los judíos*, op. cit.

¹²²⁸ Resaltamos de su amplia bibliografía dos títulos: *Judaism: Understanding Judaism*, Oxford University Press, Oxford 2003 (2.ª ed.); y *An Introduction to Judaism*, Cambridge University Press, New York 2000.

¹²²⁹ «Medios de comunicación, judíos e Israel durante la operación “plomo sólido”», en E. ISRAEL et al., *Israel en los medios de comunicación españoles (2006-2009): entre el estereotipo y la difamación*, FCJE, Hebraica Ediciones, Madrid 2010, p. 84.

¹²³⁰ Extracto del discurso pronunciado en la sinagoga de Madrid el 21 de febrero de 2011, recuperado en marzo de 2011 de la Web de la Comunidad Judía de Madrid, http://www.cjmadrid.org/images/stories/pdfs/discurso_shimon_peres_21_2_11.pdf.

MEMMI, filósofo y ensayista tunecino, cierra la cuestión, a nuestro parecer, con una propuesta terminológica que ha triunfado en términos absolutos y que recogemos aquí:

La judaicidad es el conjunto de las personas judías, bien sea, en el sentido más amplio del término, todos los que viven en el mundo, bien sea, en sentido limitado, los que viven en una agrupación geográficamente localizada; el judaísmo es el conjunto de las doctrinas, creencias e instituciones judías; la judeidad es el hecho y la manera de ser judío¹²³¹.

2.- Apoyándose en las tesis de MEMMI, BERTHELOT afirma, corroborando la idea de la pluralidad de identidades, que judaicidad y judeidad integran al conjunto de judíos «que se autodefinen como tales». «Hablar de judaísmos», prosigue BERTHELOT citando a SCHNAPPER, «es referirse únicamente a estos colectivos e individuos autodesignados y no a los heterodesignados»¹²³².

No ocultamos aquí nuestras dudas sobre el valor de los conceptos y categorías de BERTHELOT y SCHNAPPER aplicados al Medioevo y la Edad Moderna; por una razón, y es que antes de la Ilustración y de la emancipación política y cultural de los judíos europeos, conferir la categoría de judío no significaba otra cosa que reconocer el objeto o sujeto en cuestión como perteneciente a la religión judía, en una época en la que, no obstante, se imponía una casi completa equiparación entre religión y nación, si bien en un sentido no nacionalista del término, visión desconocida hasta el s. XIX. Pero eso no empece para que, sin salirnos de una concepción del judaísmo como cultura religiosa, rica y plural desde luego, pero religiosa y no secular a fin de cuentas, pueda apelarse al análisis sociológico de los autores citados para apoyar la presencia de judíos en la España moderna (judíos “autodesignados”) sin necesidad de echar mano de constructos de naturaleza jurídico-política. Tan judíos serían los criptojudíos que permanecieron en la Península (herejes judaizantes “heterodesignados”) como los judíos que tomaron el camino del destierro en 1492 o sus correligionarios coetáneos de otros lugares, donde la práctica de su credo era tolerada, y si los primeros no conservaron formas de organización y vida judaica, fue por obligada adaptación a un entorno de hostigamiento y persecución. En coherencia con esto, tenemos que reconocer que los criptojudíos

¹²³¹ *Portrait d'un juif*, Gallimard, Paris 1962, tomado de AYOUN, R. y VIDAL SÉPHIHA, H., *Los sefardíes de ayer y de hoy...*, op. cit., p. 165.

¹²³² BERTHELOT, M., «El judaísmo en la España actual». *Revista Española de Sociología*, 12 (2009), p. 70. La cita es al artículo de DOMINIQUE SCHNAPPER «Les limites de la démographie des Juifs de la diaspora». *Revue Française de Sociologie*, 28 (1987), pp. 319-332.

constituyen el precedente judío más cercano del reasentamiento de las primeras comunidades de correligionarios en suelo ibérico en el s. XIX.

Al hilo del proceso de emancipación que experimentaron los judíos europeos en el s. XIX, se hace preciso añadir un penúltimo apunte terminológico que viene muy a propósito del problema de las *identidades judías* que el judaísmo universal afronta hoy en las sociedades abiertas y plurales, cual es el referido al término «israelita», que no «israelí»¹²³³. Ciertamente, «israelita» designa en su acepción más común a los adeptos al Dios de Abraham, Jacob y Moisés.

El gentilicio *israelita* se puede aplicar a todo el pueblo, ya que equivale a decir “hijo de Israel” o “hijo de Jacob”; semejante a éste son los nombres de “hijo de Abraham” e “hijos de la Alianza” (*Bene Berit*), con que se designan varias comunidades judías en los Estados Unidos¹²³⁴.

La Biblia, dependiendo de la época al que el relato vaya referido, emplea «hebreo» o «israelita». Sin embargo, como venimos diciendo, «israelita» cubre otra realidad que hace referencia a un contexto histórico más próximo en el tiempo, que se extiende desde finales del s. XVIII a comienzos del XX, localizado en la margen noroccidental de Europa.

En efecto, a raíz del doble movimiento de emancipación cívica y cultural que gestó la Francia revolucionaria, amplios sectores de la judería europea se adhirieron plenamente a la vida económica, cultural y política de sus sociedades de pertenencia. Ello, no obstante, les llevó a enfrentarse con una profunda crisis de identidad, puesto que hasta entonces, como exponentes de la comunidad judía, se habían considerado practicantes de la religión judía. Pertenencia a una nación (en el sentido de casta o linaje) y pertenencia a una religión habían coincidido hasta entonces. De todo ello resultó que unos judíos se convirtieron a la religión mayoritaria y otros decidieron no apartarse del judaísmo, pero de un judaísmo desconocido hasta el momento, consistente básicamente en una actitud de solidaridad hacia los demás judíos y en la aceptación cultural de las tradiciones judías, celebrando la pascua, el sábado, como celebraciones sociales del pueblo judío, asistiendo a la sinagoga como lugar de reunión social, etc.,

¹²³³ «Israelí» designa con mayor precisión al ciudadano del actual Estado de Israel. Inversamente, es un error llamar israelitas a los ciudadanos de Israel porque, si bien la mayoría de éstos son de religión hebrea, también viven allí ciudadanos israelíes de otras confesiones.

¹²³⁴ AMAYA BANEAS, J. A., *Los judíos en Honduras*, Guaymuras, Tegucigalpa 2000, p. 20.

pero rechazando el apelativo de «judíos». Ya no existían judíos, sino únicamente alemanes, franceses, ingleses, etc., con orígenes judaicos¹²³⁵.

Ya en pleno s. XIX se halló en Francia una solución terminológica que proponía distinguir como *israélites* (israelitas) a los judíos no practicantes, reflejo de la *double allégeance* (doble vasallaje, doble fidelidad o doble lealtad) en la cual los hebreos plasmaban su deseo de conciliar la fidelidad cultural -posteriormente también sionista- al judaísmo y la fidelidad al Estado no-judío. La mayoría de ellos eran judíos republicanos y laicos fervorosos, asimilados y aburguesados, que deseaban distanciarse de los judíos religiosos y de sus comunidades de origen. Esta doble fidelidad constituyó una respuesta a su dilema sólo en la medida en que, justamente, se fundaba sobre una reinención de su forma de adhesión a un determinado colectivo.

La voluntad de modificar su nombre -en un intento de cambiar su identidad o, por qué no, de enmascararla- constituyó una forma de insolidaridad respecto de sus correligionarios aferrados a sus creencias y tradiciones, los cuales, precisamente por ello, continuaban siendo objeto de desprecio social. MEMMI dedica a los primeros un agrio reproche por querer alejarse de todo cuanto pudiera confundirlos, a ellos que se consideraban a sí mismos israelitas respetables, con los otros, los vergonzosos judíos¹²³⁶.

3.- En su estudio de las identidades judías, SCHNAPPER distingue tres categorías de judíos: los «practicantes», los «militantes» y los «israelitas», a partir de las cuales elabora cuatro modelos interpretativos, que no dan cuenta de toda la diversidad de las identidades judías del presente, pero sí, al menos, de buena parte de ella:

- 1) Perpétuation de traditions savantes et spirituelles chez les «pratiquants traditionnels».
- 2) Retour à une connaissance et à des pratiques fondées sur cette connaissance chez les «nouveaux - pratiquants».
- 3) Transfert des traditions juives sur les plan politique chez le «militants», qui s'accompagne de la conscience aiguë d'une identité spécifique.
- 4) Sentiment d'appartenance ou de destin commun conservé par les «israélites», en dépit d'une pratique religieuse et d'une militance assez faibles¹²³⁷.

¹²³⁵ EPSTEIN, I., *Le Judaïsme*, Payot, Paris 1969, p. 274.

¹²³⁶ MEMMI, A., *La libération du Juif*, Payot, Paris 1966, p. 21.

¹²³⁷ FREDDY, R., «Schnapper Dominique, Juifs et Israélites». *Revue française de sociologie*, 23/1 (1982), p. 147.

Los «israelitas» representan la mayor parte de los judíos de Francia, aunque alejados de las prácticas y creencias religiosas. Dice FREDDY que SCHNAPPER emplea el término «israelita» en un sentido neutro:

Pour désigner les Juifs le plus souvent nés en France de parents français (sinon de grands-parents, arrière-grands-parents, etc.), ni pratiquants (pratiques réduites à rien chez les Parisiens, aux rites de passage et à Kippour en Lorraine chez ceux qui se qualifient de «traditionalistes»), ni militants (la plupart se contentant de donner avec plus ou moins de bonne volonté quelque argent pour Israël au moment des crises), qui adoptent des comportements semblables à ceux des non-Juifs appartenant au même milieu social¹²³⁸.

Y distingue dos categorías:

Les «nouveaux-israélites» et les «commerçants». Les premiers sont «les héritiers bourgeois des bourgeois israélites des années 1900»; les seconds, «seul sous-type à être qualifié par l'activité professionnelle», compensent en quelque sorte par la création d'un milieu social particulier «l'absence de pratiques quotidiennes, la médiocrité de la connaissance et la faiblesse des participations communautaires ou associatives»¹²³⁹.

Así todo, se comprende que en un ambiente tan poco favorable, inclusive hostil durante varios siglos, el apelativo «judío» quedara marcado: hacía referencia a la figura mítica del judío medieval, temido y despreciado, figura que por cierto no se conocía como tal, pero que funcionaba y pertenecía al ámbito de lo que en Francia llamaban y siguen llamando *l'imaginaire*.

4.- Y puesto que nuestro objeto de estudio se centra en el judaísmo español, se impone dedicar un último comentario al término derivado del hebreo *Šəfarād* y sus derivados («sefardí», «sefardita», «sefardismo», etc.). Como es bien sabido, el judaísmo se compone de dos grandes familias, la sefardí y la askenazí. La primera centra sus orígenes en la Península ibérica, y desde allí, ha irradiado hacia Europa occidental y el Mediterráneo; su lengua es el judeoespañol, ladino o *djudezmo*. De ahí la costumbre de designar como sefardíes a los judíos de origen español. Los askenazíes, en cambio, tienen sus raíces en la Europa germánica, en la cuenca del Rin, desde donde se extendieron hacia Europa central y oriental; su lengua es el *yídish*, dialecto mezcla de alemán medieval, hebreo y, en menor medida, eslavo.

Una larga tradición sigue identificando a Sefarad con la España judía; mas, ¿hasta qué punto es correcta?, ¿dónde tiene su origen? Se ha dicho que comenzó muy

¹²³⁸ Ibid., p. 148.

¹²³⁹ Ibid.

tarde. En una sesión de la Real Academia de la Historia celebrada el 21 de febrero de 1992, el arabista EMILIO GARCÍA GÓMEZ, director a la sazón de la institución, sostuvo que en la España medieval nunca se empleó «Sefarad» y que sólo se empezó a utilizar después de la expulsión de los judíos de España; de esta manera algunos rabinos habrían pretendido distinguir a los judíos procedentes de España de los askenazíes.

Ciertamente, en español, mientras «sefardí» designa a los judíos descendientes de los expulsados de España en 1492, «hispanojudío» o «judío hispánico» define a los judíos nacidos o que habitaron en un país hispánico antes de 1492, y únicamente a estos últimos¹²⁴⁰. No son, pues, términos sinónimos. Para muestra, sirvan las palabras de S. M. el Rey don Juan Carlos, pronunciadas en la sinagoga Bet Jacob de Madrid el 31 de marzo de 1992. En ellas evoca los legados culturales hispanojudío y sefardí, justamente porque son distintos:

A lo largo de este año se ha venido examinando en numerosos encuentros académicos el legado cultural hispano-judío y sefardí en todo su esplendor y ello ha permitido que un área de nuestra historia y nuestra cultura que sólo era conocida por especialistas, haya trascendido al conjunto de la sociedad¹²⁴¹.

Con esta cuestión puramente terminológica no es nuestra intención entrar en disquisiciones sobre la hispanidad del legado cultural sefardí, que a nuestro entender queda fuera de toda duda. Mantuvieran o no la lengua, los usos y las tradiciones que los han caracterizado durante siglos, no se puede negar que muchos de aquellos desterrados albergaron, respecto de España, sentimientos ambiguos: de una parte, el lógico resentimiento de quien se se siente desterrado; de otra, la nostalgia por su antigua patria que, conforme pasaba el tiempo, se les antojaba cada día más llena de méritos y ventajas.

Hay historiadores que se demandan, ¿por qué los refugiados de España no se olvidaron de su viejo país y nunca dejaron de tener un amor filial para España? Hay solamente una respuesta: de todas las diásporas en las cuales vivía disperso el pueblo de Israel, solamente en España se creó

¹²⁴⁰ Cfr. ROZENBERG, D., «El “regreso” de los judíos a España: una minoría en el proceso democrático». *Política y Sociedad*, 12 (1993), p. 94. La autora realiza una comparación muy ilustrativa con el francés. En esta lengua «Sépharade» se emplea para designar el conjunto de judíos no askenazíes, descendientes o no de los desterrados de los países hispánicos. «Askenazí» designa a los judíos de Alemania y por extensión de toda Europa. En lo que concierne a «judéo-espagnol», se asocia comúnmente a los judíos de origen español en oposición a los nativos de otros lugares.

¹²⁴¹ Texto recuperado en enero de 2010 de la Web de la Casa Real, <http://www.casareal.es/noticias/news/2100-ides-idweb.html>. REYRE analiza críticamente el discurso en «Sefarad des rois d’Espagne». *Ibéricas*, 8 (1995), pp. 119-128. Una exposición exhaustiva de los valores intelectuales, artísticos y morales del judaísmo español, con introducción de M.^a ENCARNACIÓN VARELA MORENO, puede consultarse en GONZALO MAESO, D., *El legado del judaísmo español*, 1.^a ed., Trotta, Madrid 2001.

una “Época de Oro”. No como en las otras diásporas, en España los judíos no eran considerados como una minoría extranjera, pero como una parte integral y bien integrada en el país imperial. Por esto se sintieron muy dolorosos cuando los hicieron salir de la tierra donde vivían casi dos mil años¹²⁴².

En la Edad Contemporánea muchos españoles han reaccionado espontáneamente con simpatía y solidaridad frente a la desgracia de unos hombres que eran, hasta cierto punto, sus compatriotas. Efectivamente, a partir de la segunda mitad del s. XIX, España descubre con sorpresa que miles de “ex compatriotas” siguen hablando un español arcaico en el mundo musulmán y los Balcanes; al mismo tiempo, lo sefardí atrae y se vuelve tema de estudio para eruditos y folcloristas; los políticos, por su parte, piensan en apoyarse en aquellos aliados naturales en tierras de Oriente.

Esta reacción de la clase política ante el exilio sefardí culmina en plena democracia española, cuando se dota de significación jurídica al término «sefardita», en seis fases: 1.^a) discurso que dio Castelar en las Cortes, el 12 de abril de 1869, en defensa de la libertad religiosa, primera vez tras la expulsión de 1492 que en unas Cortes españolas se habla de los sefardíes como «propios»¹²⁴³; 2.^a) Real Decreto de 20 de diciembre de 1924, por el que se concede la nacionalidad española a los antiguos protegidos españoles y sus descendientes, y, en general, a individuos pertenecientes a familias de origen sefardí; 3.^a) dos artículos del Código civil modificados en 1982¹²⁴⁴ (22 y 24) ponen a los sefardíes al mismo nivel que los descendientes de las antiguas colonias españolas (Latinoamérica, Filipinas, etc.), reconociéndoles el derecho a

¹²⁴² Extracto del discurso de Salomon Gaon con ocasión de la ceremonia de concesión del Premio Príncipe de Asturias de la Concordia a las Comunidades Sefardíes en 1990, recuperado en mayo de 2010 de la Web de la Fundación Príncipe de Asturias, <http://www.fpa.es/multimedia/444/>.

¹²⁴³ CASTELAR, E., *Discursos parlamentarios y políticos*, Ángel de San Martín, Madrid 1885. En 1872, Castelar publicó: «Yo jamás he visto amor patrio como el amor de los judíos españoles. Tantas injusticias no han sido parte a inspirarles desvío a esta madre España convertida para ellos en madrastra. (...) Mi amor patrio, con ser tan intenso, pareciome tibio al compararlo con el amor a España de esa raza que, perseguida como manada de fieras, injuriada por toda clase de afrentas, desarraigada del suelo nacional, en la dispersión, en el destierro de cuatro siglos, aún vuelve los ojos con amor a las tierras donde el sol se pone y aún habla la lengua de sus perseguidores. (...) Al pensar esto, al sentir esto, vi (...) el movimiento político que había de romper las cadenas de las tradiciones antiguas en mi patria, y juré, si alguna vez obtenía la confianza de mis conciudadanos para el magisterio altísimo de legislador, combatir sin descanso hasta alcanzar que no fuéramos en el mundo moderno monstruosa excepción por nuestra intolerancia y abriéramos las puertas de la patria a todas las ideas como a todas las sectas, y consagráramos aquel derecho, sin el cual todos los demás derechos son como si no fueran, el derecho de abrir la conciencia a la luz, y adorar en público como en secreto el Dios que vive en la conciencia» (*Recuerdos de Italia*, Fundación José Manuel Lara, Sevilla 2009, pp. 206-207).

¹²⁴⁴ Ley 51/1982, de 13 de julio, de modificación de los artículos 17 al 26 del Código civil, en materia de nacionalidad (BOE 181, del 30).

adquirir la nacionalidad española tras dos años de residencia¹²⁴⁵; 4.ª) concesión de la nacionalidad española por carta de naturaleza a los sefardíes procedentes principalmente de Turquía y Venezuela. Tarea que comienza en 2005 el Ministro de Justicia, Juan Fernando López Aguilar, y que culmina el 2 de octubre de 2015, cuando el también Ministro Rafael Catalá concede la nacionalidad española por este procedimiento a más de 4.200 sefardíes que la habían solicitado con anterioridad a la entrada en vigor de la Ley 12/2015, de 24 de junio, en materia de concesión de nacionalidad española a los sefardíes originarios de España¹²⁴⁶; y 6.ª) aprobación de la referida Ley 12/2015 (BOE 151, de 25 de junio de 2015), que concreta que concurren las circunstancias excepcionales a que se refiere el artículo 21 del Código Civil en los sefardíes originarios

¹²⁴⁵ Un estadounidense, por ejemplo, necesita diez. Es la llamada adquisición derivativa por residencia. Por otra parte, el artículo 23 expresa tres requisitos comunes para adquirir la nacionalidad española: prestar juramento de fidelidad al Rey y a la Constitución española, inscripción de la adquisición en el Registro Civil y renuncia a la nacionalidad extranjera. Los sefardíes son los únicos a quienes, concediéndoseles la nacionalidad con dos años de residencia se les obliga a esta renuncia. En este sentido, debe tenerse en cuenta la Instrucción de la Dirección General de los Registros y del Notariado de 16 de mayo de 1983 (BOE 120, del 20), según la cual, «el principio constitucional (...) de que no puede prevalecer discriminación alguna por razón de religión obliga a entender que los sefardíes, cualquiera que sea su religión o aunque no tengan ninguna -extremo sobre el que nadie debe ser obligado a declarar- pueden beneficiarse del plazo abreviado de residencia de dos años en territorio español para solicitar la nacionalidad española. Tal condición de sefardí habrá de demostrarse por los apellidos que ostente el interesado, por el idioma familiar o por otros indicios que demuestren la tradición de pertenencia a tal comunidad cultural.

» Por lo tanto, el mero certificado de la comunidad israelita reconocida en España, que acredita la pertenencia de una persona a la religión judía sefardita, no será más que un principio de prueba que, como tal, deberá ser apreciado en conjunción con otros medios probatorios. En todo caso, constituirá medio de prueba suficiente de la condición de sefardí la justificación por el peticionario de su inclusión, o descendencia directa de una persona incluida, en las listas de familias sefardíes protegidas por España, a que, con relación a Egipto y Grecia, hace referencia el Decreto-Ley de 29 de diciembre de 1948. Y la misma conclusión será aplicable si existen para otros países listas análogas o si el solicitante acredita su descendencia directa de una persona que haya gozado de la protección española bajo el régimen de capitulaciones. En fin, si el interesado llega a justificar su vinculación o parentesco colateral con una de tales personas o familias, ello será un elemento probatorio de utilidad a los efectos apuntados». Un recorrido histórico en torno a la concesión de la nacionalidad española a los sefardíes, acompañado de los textos de varios decretos y circulares del período 1924-1958 y de una lista de sefardíes nacionalizados en 1949, procedentes de Egipto y Grecia, puede consultarse en s.a., «España y los sefardíes», en I. M. HASSÁN (ed.), *Actas del primer Simposio de Estudios Sefardíes (Madrid, 1-6. 6. 1964)*, CSIC-Instituto Arias Montano, Madrid 1970, pp. 581-611.

¹²⁴⁶ La nacionalidad española se adquiere por carta de naturaleza, otorgada discrecionalmente por Real Decreto, cuando en el interesado concurren circunstancias excepcionales y después de tramitar un expediente por cada caso particular. En los casos que viene resolviendo el Gobierno, por «circunstancia excepcional» se entiende «el mantenimiento de profundos e intensos lazos emocionales, históricos y afectivos con el Reino de España, conservando la tradición de su procedencia española con el consiguiente reflejo cultural de sus costumbres y el mantenimiento del idioma español» (pueden consultarse los Reales Decretos en la Web de La Moncloa, http://www.la-moncloa.es/consejodeministros/referencias/_2010/refc20100430.htm#Nacionalidad). Contrastan estos requisitos con la opinión del sociólogo JACOB SHATZKY, para quien la pérdida del idioma y la adaptación a las costumbres locales, mientras no contradigan las tradiciones y la fe judía, no desidentifica («Sefaradim y Ashkenasim en la historia». *Davar*, 128 [1992], pp. 636 y ss.).

de España que prueben dicha condición y su vinculación con España, y que obliga a reformar en consecuencia el artículo 23 del Código Civil.

2. El criptojudaísmo

Los estudios sobre conversos entre los ss. XIV y XVIII presentan tres vías fundamentales de análisis: el criptojudaísmo, la Inquisición y los estatutos de «limpieza de sangre». Porque la expulsión no arrastró, sin embargo, a todos los efectivos de los judíos de los reinos hispanos. Hubo una parte muy significativa que, convertida al cristianismo por docenas de procedimientos diversos, quedó enquistada en la sociedad hispana obligándose a sí misma, en palabras de ROTH, a una «vida de catacumbas sin esperanza»¹²⁴⁷, esa «atormentada existencia» con que AMÉRICO CASTRO caracterizó la lírica de tipo político escrita por conversos en *La realidad histórica de España*. Es importante, a nuestro juicio, tal deducción porque expresa un principio de la hipótesis de partida: la conversión, trauma individual y colectivo, no logró, sin embargo, extinguir realmente el mosaísmo. A despecho de los rigores del Santo Oficio y de los reyes, judíos secretos, dice ROTH, pero judíos en esencia¹²⁴⁸. BAER afirma al respecto:

El historiador judío moderno debe ocuparse de este problema desde todos sus ángulos. La historia de los conversos no es un asunto de supervivientes de un linaje que hubiesen perdido su aspecto judío, sino la historia de la suerte que corrió una gran masa de población que en su mayoría estaba ligada, voluntaria e inconscientemente, a la tradición judía viva¹²⁴⁹.

Si los judíos secretos florecieron entre los cristianos nuevos, es necesario no confundir los términos, dado que responden a realidades distintas¹²⁵⁰. En un primer

¹²⁴⁷ Tomado de CONTRERAS CONTRERAS, J., «Historiar a los judíos de España: un asunto de pueblo, nación y etnia», en A. MESTRE SANCHÍS, P. FERNÁNDEZ ALBADALEJO y E. GIMÉNEZ LÓPEZ (coords.), *Disidencias y exilios en la España moderna: Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna, Alicante 27-30 de mayo de 1996*, vol. II, Caja de Ahorros del Mediterráneo, Alicante 1997, p. 126. Fernando de Rojas habla de «litigioso caos» refiriéndose al drama interno del fenómeno de disociación que constituyó en buena parte de la sociedad española el fenómeno converso (citado en BENITO RUANO, E., «Convivencia de judíos y cristianos en la Edad Media. El problema de los conversos», en A. SÁENZ-BADILLOS [ed.], *Judíos entre árabes y cristianos...*, op. cit., pp. 142-143). Sobre la temática vid., del mismo autor, *Los orígenes del problema converso*, op. cit.; ALCALÁ, A., *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*, op. cit.; y AMRÁN COHEN, R., *De judíos a judeoconversos...*, op. cit.

¹²⁴⁸ *A history of the marranos* (1932). Su primera traducción al español llevó el más sugestivo título de *Los judíos secretos. Historia de los marranos* (Altalena, Madrid 1979).

¹²⁴⁹ *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit., p. 715.

¹²⁵⁰ Juzgamos oportuno llamar la atención sobre la naturaleza polisémica esencialmente equívoca y ambigua del apelativo «cristiano nuevo», empleado comúnmente para designar a los infieles convertidos, de buena o mala gana, al cristianismo -judíos y musulmanes, principalmente-, llegando a marcar a

momento, muchos de los que abjuraron de la fe de sus mayores lograron aclimatarse a duras penas, viviendo como auténticos cristianos, si no con entusiasmo, al menos con satisfacción. Eran los «asimilados». Adicionalmente, otro grupo continuó practicando en secreto su antigua religión bajo el manto del cristianismo, incurriendo así en el delito de herejía. Eran los llamados «criptojudíos» o «judaizantes»¹²⁵¹.

Realizada a conversão geral dos hebreus e mahometanos, a transformação de ordem sentimental, que se buscava effectuar nas condições interiores do paiz, parecia ter-se conseguido. Hereges não havia mais. As synagogas passavam a templos catholicos, e mouros, judeus e christãos, portugueses todos, conjuntamente assistiam aos actos do mesmo culto. Os judeus frequentavam ao domingo as igrejas, recebiam os sacramentos, mas -diz o seu chronista, Samuel Usque- «nunca nas almas lhes tocou macula, antes sempre tiveram imprimido o sello da antiga lei». Para tornar mais facil a transição, D. Manuel, em Maio de 1497, determinou que, por espaço de vinte annos, não houvesse inquirições sobre o procedimento religioso dos conversos. (...) Assim os christãos novos compareciam ás ceremonias do culto das igrejas, e continuavam a exercer em casa os seus ritos mosaicos. Só a circuncisão nos filhos não praticavam, porque se nao poderia fazer sem rumor. Em todo caso, eram ao mesmo tempo judeus e catholicos¹²⁵².

Partiendo de la idea de que tanto a los sinceros como a los falsos conversos el bautismo les abría las puertas a la salvación por Cristo y los sometía a la jurisdicción de la Iglesia en materia de fe, las autoridades de la época determinaron su condición de católicos de pleno derecho. No obstante, la mayoría de ellos (inclusive buena parte de los asimilados) seguían siendo judíos en teoría, habida cuenta que su ánimo fue violentado y que precisamente por la falta del requisito de la libertad individual, desde las posiciones teóricas de la Iglesia, los cientos de cánones conciliares y la doctrina

generaciones de sus descendientes. «*Cristão novo*» es un término empleado fundamentalmente por los historiadores portugueses. «Converso» se emplea con más frecuencia en castellano. Empleamos aquí la definición de GLICK, T. F., «On Converso and Marrano Ethnicity», en B. R. GAMPEL (ed.), *Crisis and creativity in the Sephardic World 1391-1648*, Columbia University Press, New York 1997, pp. 59-76. El nombre de «marranos» es un término infamante que no solía usarse en España ni en el lenguaje oficial ni en la literatura culta.

¹²⁵¹ Desde el primer momento los rabinos distinguieron los judíos llamados *ansaries*, es decir, los fervorosos, los firmes en la fe mosaica hasta la muerte, de los conversos, ya obligados (*anusim*) ya voluntarios (*meshumadim*). Según NETANYAHU los rabinos consideraron a los conversos, todos ellos, judaizantes o no, gentiles de los pies a la cabeza (*The Marranos of Spain...*, op. cit., p. 60). KAMEN matiza los términos: «a comienzos del siglo XV, los rabinos todavía mantenían la opinión de que la mayor parte de los conversos lo eran a la fuerza (*anusim*). A mediados de la centuria pensaban que la mayoría eran renegados (*meshumadim*)» (*La Inquisición española: una revisión histórica*, op. cit., p. 24). Sea como fuere, según los dictados de la Halajá rabínica, el “renegado” no pierde por ello su condición y naturaleza originaria de judío. Puede afirmarse, en tal caso, eso sí, que en esas conductas hubo pecado de apostasía; pero, con todo, la señal con la que Dios les había marcado permanecía indeleble. Parece ser que el problema de los conversos forzados dio lugar a graves cuestiones halájicas en lo referente al matrimonio (BAER, Y., *Historia de los judíos en la España Cristiana*, op. cit., p. 565). Según ALPERT, «el motivo era que, por poco que lo conversos podían considerarse judíos en su conducta diaria, como era costumbre entre ellos casarse endogámicamente, ni el rabino más hostil a los conversos podía decidir que no había lugar a aplicar las leyes de divorcio y levirato» (*Criptojudaísmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII: la ley en la que quiere vivir y morir*, Ariel, Barcelona 2001, p. 34).

¹²⁵² AZEVEDO, J. L. D', *Historia dos Christãos Novos Portugueses*, Livraria Clássica Editora, Lisboa 1921, pp. 57- 58.

expuesta por la patrística, aquellas conversiones eran nulas¹²⁵³. Así y todo, al contrario de lo que sucediera con los moriscos y más adelante con los indígenas del Nuevo Mundo, no tenemos constancia de ninguna polémica teológica ni de comisión oficial alguna sobre el secular problema de la invalidez del bautismo forzado de los judíos¹²⁵⁴.

Y así, se llega a desvelar la tremenda ironía de proclamar católica, tanto antes como después de la expulsión, a una nación que albergaba tan gran número de ciudadanos que manifiestamente a los ojos de los entendidos no lo eran¹²⁵⁵.

Habida cuenta la mejor doctrina de la Iglesia, ¿qué mecanismos de defensa tenían los violentados?, ¿podían dar marcha atrás? La adhesión al cristianismo, voluntaria o violentada, se consideraba irreversible. El neófito que abrazaba otra religión se convertía *ipso facto* en un apóstata, y como tal, en reo de un crimen castigado con las penas más duras, incluso la muerte. Con ello se asumía el principio de que la religión no era sólo una creencia individual. Tenía un aspecto social: el que se aparta de la fe y del dogma tal como lo define la Iglesia no comete solamente un pecado individual, amenaza la cohesión del cuerpo social entero que se funda precisamente en la fe. Por eso se le castigaba, no sólo como pecador, sino como enemigo público. En estas condiciones el converso, aunque quisiera dar marcha atrás, no lo podía hacer; de lo contrario, se exponía a un peligro gravísimo. No tenía más remedio que seguir siendo católico, públicamente por lo menos, y, si sentía escrúpulos, observar el judaísmo secretamente en su casa, llevando así una doble vida.

¹²⁵³ «El fingimiento contradice al bautismo o a sus efectos y, en consecuencia, como el querer humano es necesario para el bautismo y sus efectos, esa *fictio* los hace imposibles», TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, III, q. 68, a. 7, y q. 69, a. 9, respectivamente, citado por ALCALÁ, A. en «Tres cuestiones en busca de respuesta: invalidez del bautismo forzado, conversión de judíos, trato cristiano al converso», en A. ALCALÁ (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos...*, op. cit., pp. 524 y 539, nota 3.

¹²⁵⁴ A pesar de que teólogos y juristas se habían ocupado del tema de la validez de los bautismos forzados a lo largo de toda la Edad Media, aunque en términos más teóricos y referidos a los paganos en general. Fernando de Loazes cita innumerables autores en el tratado *Perutilis et singularis questio seu tractatus super nova paganorum regni Valentie conversiones* (1525). Las cuestiones teológicas derivadas de la conversión forzosa de los moriscos de Aragón (1521-1522) y el proceso de evangelización y cristianización del colectivo morisco en todos los reinos de España (1526-1556), bautizado sin la oportuna formación, se asemejan a las planteadas por la evangelización de los indios en las colonias americanas, excepto por el hecho de que a los musulmanes se les reconocía un estatuto superior al de aquellos “salvajes”. En puridad, el problema de la validez del bautismo reaparece en las Indias bajo otro planteamiento: si los indígenas eran criaturas bastante racionales como para ser admitidas al bautismo. Vid. n. p. p. 103 y GARCÍA ARENAL, M., «Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización». *Chronica Nova*, 20 (1992), pp. 153-175; GARRIDO ARANDA, A., *Moriscos e indios Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México 1980.

¹²⁵⁵ ALCALÁ, A., «Tres cuestiones en busca de respuesta...», op. cit., pp. 528-529.

a) Evolución en etapas

Hoy por hoy, la práctica unanimidad de los historiadores modernos, desde AMÉRICO CASTRO hasta nuestros días, coinciden en que algo claramente perfilado como criptojudaismo perduró en la Península ibérica durante un período de cuatrocientos años, desde que surge la primera oleada de neófitos, a finales del s. XIV¹²⁵⁶. El peso de la prueba que brindan los vastos fondos archivísticos de la Inquisición y de multitud de materiales corroborativos de fuentes tanto judías como cristianas, ibéricas (documentos de los reyes) y no ibéricas (bulas papales), conduce a una conclusión incontrovertible, a saber, que el marranismo y una fuerte identidad judía fueron fenómenos muy reales entre muchos cristianos nuevos.

Pese a la contundencia de las pruebas, NETANYAHU sostiene que los conversos de finales del s. XV eran por lo general asimilados, cristianizados y antijudíos, tanto en la esfera pública como en la privada¹²⁵⁷. En la línea opuesta se sitúan, entre otros autores, LÓPEZ MARTÍNEZ¹²⁵⁸ y BLÁZQUEZ MIGUEL¹²⁵⁹, quienes encuentran justificada la tendencia de la Inquisición a considerar que todo converso era, por principio, judío de corazón. Ni lo uno, ni lo otro. DOMÍNGUEZ ORTIZ afirma que muchos conversos -no todos- acababan en un ambiguo terreno intermedio que propició el desarrollo de una

¹²⁵⁶ Tres fueron las principales oleadas. Una primera surge en Castilla entre los supervivientes de los disturbios antijudíos de 1391 y la Disputa de Tortosa -punto de arranque, en lo social, del «problema converso». La segunda tuvo lugar a consecuencia de la intensa actividad conversionista que siguió al Decreto de expulsión. La tercera y última se localiza en Portugal los años 1497 y posteriores. Antes debemos recordar que a diferencia del de los Reyes Católicos, la «Carta patente» de expulsión dada por Manuel I de Portugal en Muga el 5 de diciembre de 1496 -*Carta patente por que os judeus de Portugal se sayam destes regnos e nom morem nem esteen nelles*-, obligaba a todos los infieles -judíos, pero también moros- a abandonar Portugal en un plazo de diez meses, bajo pena de muerte y confiscación de bienes. Dicho esto, la ley que ponía a los *novos cristãos* bajo la protección del monarca, aunque publicada en 1497, como decíamos, fue poco respetada en la práctica. La situación alcanzó su punto más álgido en 1506, con la celeberrima masacre de Lisboa, en la que perdieron la vida más de dos mil personas en apenas tres días. La sangría no fue óbice para que el Santo Oficio fuera introducido en Portugal por bula del Papa Pablo III de 23 de mayo de 1536. Durante los tres siglos siguientes, la suerte de los cristianos nuevos del reino iba a depender decisivamente del Santo Oficio. No fue hasta los tiempos de doña María de la Gloria que los puertos de Portugal se abrieron por fin a todos, lo mismo a los judíos que a los que en algún modo se apartaran del credo católico. Acerca de la expulsión de los judíos de Portugal véase el libro de PIMENTA FERRO TAVARES, M.^a J., *Os judeus em Portugal no século XV*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa 1982, pp. 483-510.

¹²⁵⁷ Llega a esta conclusión tras poner en entredicho los documentos inquisitoriales y sublimar las *responsa* rabínicas (*The Marranos of Spain...*, op. cit., p. 205). Constituye también la tesis principal de su obra *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, op. cit. Casi la totalidad de la historiografía española ha formulado objeciones contra ella. También ha recabado críticas de KRIEGL, GITZLITZ y AMIEL (GARCÍA CÁRCCEL, A., *Veinte años de historiografía sobre la Inquisición. Algunas reflexiones*, Publicaciones de la Real Sociedad Económica de Amigos del País, Valencia 1996, p. 253).

¹²⁵⁸ *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica*, Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos, Burgos 1954, p. 146.

¹²⁵⁹ *Toledot: Historia del Toledo judío*, Arcano, Toledo 1989, p. 145.

religiosidad singular¹²⁶⁰. Con la misma medida, BENITO RUANO sostiene que al menos por lo que se refiere a las primeras generaciones, cabe guardar toda clase de reservas acerca de la autenticidad de las conversiones al cristianismo¹²⁶¹. Ciertamente, el criptojudasmo fue el causante del Tribunal del Santo Oficio, y no al revés. Quedan las dudas de si fue o no el único factor confluyente, es decir, si las razones que motivaron su creación fueron exclusivamente religiosas, pregunta que trataremos de responder en la última parte de este trabajo.

Sea como fuere, hasta el establecimiento de la Inquisición el criptojudasmo no fue reprimido, no por indolencia, sino por falta de instrumentos jurídicos apropiados. La instauración del Santo Tribunal pone a disposición de la Monarquía el instrumento y los medios de investigación. Entonces salieron a relucir hechos que a veces se remontaban más de medio siglo atrás. Se descubrió que muchos conversos, antes de la segregación rigurosa de los años 1480, iban a reunirse con sus familiares judíos para celebrar con ellos sus fiestas, asistir a la sinagoga, oír sermones y discutir sobre materias de fe. Sujetos que en la más estricta intimidad guardaban los sábados y los ayunos, rezaban oraciones judías, compraban biblias en caracteres hebreos, usaban sudarios en sus enterramientos, etc. Los procesos inquisitoriales están llenos de casos concretos. No obstante, el grado de solidez de los indicios de criptijudasmo que reflejan como evidencias permite apreciar una evolución en dos fases o etapas:

- 1.^a etapa (fundación del Santo Oficio-expulsión de los judíos): acudir a los rezos judíos u orar cara a la pared alzando y bajando la cabeza; circuncidar a los hijos; consumir viandas de carnicerías judías; cocinar carne trefá o el jamín; guardar el sábado como día de descanso; ayunar y practicar otros ritos de penitencia el día grande del perdón, en el ayuno de la Reina Ester, en el del 9 de Ab, o los lunes y los viernes; celebrar las Pascuas y otras fiestas judías (Pascua del pan «cenceño», Pascua de las «cavañuelas»); recibir asistencia de un físico o galeno judío; someterse a impartición de fórmulas mágicas; observar costumbres judías en el matrimonio o en el tratamiento de los difuntos (ceremonias mortuorias o postmortuorias, elección de camposanto); y, por supuesto, el convencimiento de que la salvación eterna llegaría de la mano del Dios de los judíos.

¹²⁶⁰ *Los judeoconversos en España y América*, op. cit., p. 18.

¹²⁶¹ *Los orígenes del problema converso...*, op. cit., pp. 183-184.

- 2.^a etapa (después de la expulsión, hacia 1550): quitar el sebo, la sangre y la landrecilla de la carne; derramar agua en la casa del difunto tras su fallecimiento; envolver al cadáver en un lienzo; no guardar ayuno cristiano; evitar comer jamón o pescado sin escamas; prender fuego a las velas de un candelabro u otras evidencias que nada tienen que ver con la tradición judaica, como la de flagelar crucifijos.

Después de hacerse público el Edicto de expulsión, la durísima persecución de la herejía judaizante hizo que la creencia y práctica judías sólo se pudieran mantener en la intimidad familiar, en un aislamiento que provocó su paulatino olvido. Naturalmente, cuanto más nos alejamos en el tiempo del último momento de coexistencia con judíos, las pruebas de herética pravedad se hacen cada vez menos consistentes, resultando con ello desdibujada la distinción entre asimilados y judaizantes, al menos desde el punto de vista de la justicia inquisitorial. A ello habría que añadir que los cristianos confundían las prácticas judaicas propiamente religiosas de las que lo eran únicamente por tradición o costumbre. La consecuencia fue nefasta: el mecanismo de opresión se hacía incapaz de distinguir a los conversos sinceros de los falsos. Se comprende, por consiguiente, que tras los primeros setenta años de vida del Santo Oficio, el criptojudasmo fuera prácticamente extinguido. Pocas personas sobrevivían que hubieran practicado abiertamente el judaísmo en España. A mediados del s. XVI la gran mayoría no eran conversos, sino descendientes de conversos o marranos, que cuando posteriormente emigraron a países donde el judaísmo era tolerado, como Holanda, a menudo quedaban desconcertados por el funcionamiento de la sinagoga y sus normas de conducta, desconocidas por ellos.

Esta política de acoso y permanente hostigamiento contrasta enormemente con la más flexible puesta en práctica antes de la expulsión, cuando el riesgo de contaminación era paradójicamente mayor. La aceleración de las conversiones, muchas masivas, venía acompañada del desconocimiento prácticamente absoluto del cristianismo por parte de los recién convertidos y de la imposibilidad de instruirles debida y progresivamente en los principios teórico-doctrinales, bastante complejos, de la nueva religión abrazada. El dato no es baladí. El hecho de que los conversos recibieran una instrucción religiosa insuficiente, por no decir nula, provocó que sus errores heréticos se debieran a ignorancia más que a otra cosa. La dificultad de llevar a

cabo campañas misionales efectivas no parecía importar demasiado comparado con la necesidad de que se siguieran produciendo conversiones¹²⁶². Además, tras el bautismo se concedía un año de licencia, período durante el cual podían -transitoriamente- convivir con sus familiares judíos en espera de una nueva residencia. Naturalmente, estos lazos de parentesco y amistad perduraban, apoyados en la comunión de numerosos intereses mutuos¹²⁶³.

El análisis de los edictos de fe confirma cuanto venimos diciendo¹²⁶⁴. El inventario de las prácticas y afirmaciones considerados errores heréticos de inspiración judaica se hizo con el paso del tiempo más largo, prolijo y, como hemos visto, inconsistente, pese a la evidencia de que pasadas dos o tres generaciones desde la expulsión el criptojudasmo se había convertido en un fenómeno en vías de extinción, o, precisamente, por ello mismo.

b) Tipología de judeoconversos

La tipología de criptojudíos y, en general, de conversos, responde a una pluralidad de situaciones, o mejor, a diferentes patrones de actitud judaizante, que van desde el simplismo erróneo (todos judaizantes o todos cristianos asimilados) hasta sistemas que reconocen su diversidad. Lo pone de relieve AMÉRICO CASTRO en los siguientes términos:

Desde el pseudoconvertido y judaizante *de occultis*, al inseguro, que pretendía rebasar un Testamento con la continuidad del otro; el que llega a una segunda o tercera generación a estar formado exclusivamente en el seno de una sociedad cristiana, y abjura, o mejor, no tiene siquiera que abjurar de nada, porque no se ha visto imbuido de otra anterior formación¹²⁶⁵.

¹²⁶² Sobre el tema de la instrucción cristiana de los conversos y posibles líneas de investigación en torno a él RÁBADE OBRADÓ, M.^a DEL P., «La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV». *En la España Medieval*, 22 (1999), pp. 369-393.

¹²⁶³ «Las relaciones con los judíos debieron ser abundantes y en absoluto enfrentadas. Los lazos intrafamiliares entre convertidos y hebreos son continuos y fluidos, tanto en lo económico como en lo social. Se ayudan mutuamente, se asocian y se delegan tareas» (LUZ COMPAÑ, J. L., «Familias judías-familias conversas...», op. cit., p. 423).

¹²⁶⁴ Uno de los medios principales en los que se basó la acción inquisitorial. Proclamaban las prácticas condenadas por heréticas o contrarias a la fe católica y los indicios que las anunciaban, fomentando la denuncia, bajo pena de excomunión, entre los fieles, en lo que se ha llamado pedagogía del miedo.

¹²⁶⁵ Citado en BENITO RUANO, E., «Convivencia de judíos y cristianos en la Edad Media...», op. cit., p. 142.

A Fr. Alonso de Espina, obispo de Burgos, se debe uno de los primeros intentos de sociología religiosa en relación con el tema de los conversos. En *Fortalitium fidei* (1458), un esforzado ensayo de sistematización de la ideología de la asimilación, auténtico vademécum de información sobre los enemigos de la fe y sus prácticas, empleado durante mucho tiempo por la Inquisición¹²⁶⁶, distingue tres categorías principales: 1) los conversos sinceros, completamente asimilados a los cristianos; 2) los obligados a convertirse y que habría que convencer; y 3) los oportunistas que, al recibir el bautismo, no pensaban sino en salvar su vida o conservar sus bienes y su posición social¹²⁶⁷.

De entre los conversos por convicción destacaron familias enteras, como los Santa María de Burgos¹²⁶⁸, y, por supuesto, numerosos clérigos, algunos de los cuales llegaron a ocupar puestos relevantes en el seno de la jerarquía eclesiástica, como Pedro de Aranda, obispo de Calahorra, Juan Arias de Ávila, arzobispo de Segovia y Fr. Hernando de Talavera, arzobispo de Granada y confesor de la reina Isabel I de Castilla. Otros han pasado a la historia por su denuedo en la asechanza de judíos y judaizantes, como el rabino Moisés Esfaradi (Pedro Alfonso de Huesca), citado arriba, o Abner de Burgos (Alfonso de Valladolid), autor de *Mostrador de justicia*, primera obra escrita en castellano que trata de demostrar la perfidia de los judíos y, asimismo, justificar su conversión por la fuerza como medio para asimilarlos¹²⁶⁹. Tras ordenarse sacerdote, Alfonso protagonizó una disputa pública con el rabino Moisés ha-Cohen de Tordesillas,

¹²⁶⁶ *Fortalitium fidei contra iudeos, sarracenos, aliosq[ue] christiane fidei inimicos...*, anotado por G. Totani, Lugduni, Lyon 1511. Se recopilan en él todos los argumentos y acusaciones que desde la época de Nicolás Donin de La Rochelle se venían manejando para demostrar la perversidad y peligrosidad del judaísmo. Su argumento principal descansa en culpar a los judíos de difundir en la sociedad cristiana, a través de los conversos, una doctrina herética. Se ha especulado sobre los orígenes conversos del autor. NETANYAHU lo niega en «Alonso de Espina: was he a New Christian?». *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 43 (1976), pp. 107-165.

¹²⁶⁷ Contrasta su tipología con la de los moriscos elaborada por el obispo Pedro Guerra de Lorca en *Catecheses mystagogicae pro aduenis ex secta mahometana...* (1586). En ella distingue cuatro grupos de moriscos. A la primera clase pertenecerían los que después de haber recibido el bautismo, conservan traje, lengua, nombres, ceremonias y ritos mahometanos; públicamente confiesan ser cristianos, aunque en privado no parecen serlo. Al segundo tipo corresponderían los asimilados, esforzados por todos los medios en atemperar su conducta aproximándola a la de los cristianos. El tercer grupo comprende los que por recuerdo de la antigua secta en que vivieron, de la que proceden *por raza y origen*, guardan por tradición familiar algunas ceremonias o ritos. En último lugar figuran aquellos que nacieron de matrimonio mixto entre musulmán y cristiano viejo.

¹²⁶⁸ Vid. CANTERA BURGOS, F., *Alvar García de Santa María y su familia de conversos: historia de la judería de Burgos y de sus conversos más egregios*, Instituto Arias Montano, Madrid 1952.

¹²⁶⁹ El texto fue publicado en dos volúmenes por W. METTMANN en la editorial Westdeutscher Verlag entre 1994 y 1996.

de la que salió derrotado¹²⁷⁰. Otros importantes controversistas fueron el autor de *Scrutinium scripturarum* (1432-1434), Salomón ha-Levi (Pablo de Santa María), y su discípulo Yehoshua ha-Lorqui (Jerónimo de Santa Fe), ya citados.

Los obligados a bautizarse creían que, con el tiempo, las circunstancias cambiarían. Así que, para contentar a los alguaciles, iban a misa los domingos y después marchaban a sus casas y rezaban para rogar a Dios que les perdonara. Entonces fue cuando se empezó a rezar el *Kol Nidré*, la plegaria de Todos los Votos, que tradicionalmente se decía la víspera del Yom Kipur, para proclamar ante su Dios que en realidad no pretendían guardar los votos del bautismo que juraban cuando se convertían. También se apoyaban en una norma talmúdica que permitía quebrantar una ley – exceptuando el asesinato, el adulterio y la blasfemia- para salvar una vida, incluso la propia. Simplemente aprendieron a observar la ley de Moisés en secreto, y para ello no dudaron en servirse de coartadas fiables y creíbles. Pusieron en marcha todo un sistema clandestino para burlar las leyes civiles que los oprimían.

Muy probablemente la gran mayoría aceptaba el bautismo sólo por conveniencia, ya que, en teoría, los bautizados podían conservar su posición y sus propiedades. En un principio, con vistas a no perder el patrimonio familiar, no se bautizaba a toda la familia, sino sólo a uno de sus miembros. Después se decidió que, para mayor seguridad, uno al menos había de ingresar en la Iglesia como sacerdote. De esta forma, era el encargado de confesar a sus parientes bajo secreto de confesión. Además, como clérigos, podían poseer libros en hebreo sin levantar sospechas, biblias inclusive. Muchos incluso llegaron a obispos. Creían que al ostentar altos cargos como príncipes de la Iglesia estarían a salvo de la Inquisición, pero por lo general no fue así: los conversos permanecían siempre bajo estrecha vigilancia.

CARO BAROJA, descendiendo a las actitudes íntimas de las primeras hornadas de conversos, distingue entre cristianos auténticos, heterodoxos en el seno del cristianismo, talmudistas (esto es, judíos ortodoxos, normativos), heterodoxos dentro de la ley mosaica, incrédulos y vacilantes, siendo éstos últimos los que a su juicio abundarían más¹²⁷¹.

¹²⁷⁰ El tema principal de la disputa trató de las pruebas de la fe cristiana presentes en el Antiguo Testamento.

¹²⁷¹ *Los judíos en la España moderna...*, t. I, op. cit., p. 291 y ss.

En su magistral estudio de la Valencia de la década de 1480, HALICZER propone la siguiente clasificación: 1) criptojudíos preocupados por mantener las tradiciones; 2) católicos fervientes; y 3) conversos que practican ambas religiones¹²⁷².

ALEXY distingue tres categorías. En primer lugar destacan los cristianos aparentemente integrados, pero que todavía practican costumbres judías que no reconocen como tales. Otros mantienen las dos fidelidades: «creen firmemente en el dogma cristiano pero, no obstante, reconocen sus raíces judías y mantienen algunas tradiciones judías». Los hay también que se consideran exclusivamente judíos, «a pesar de sus sólidos vínculos cristianos y de que sus prácticas judías secretas han sufrido tantas transformaciones que sólo guardan un leve parecido con las costumbres judías tradicionales»¹²⁷³.

Por su parte, GITLITZ agrupa a los conversos en bloques o tipos sociorreligiosos, según la idea que tuvieran de sí mismos. No obstante, dentro de cada bloque distingue subtipos, de modo que un mismo individuo podía pertenecer a más de uno al mismo tiempo, dando lugar a una suerte de proyección identitaria construida a partir del “pluriidentarismo” como principio. De la categorización en subtipos resulta una muy detallada tipología:

Tipo 1: cristianos.

- Tipo 1a: cristianos entusiastas.
- Tipo 1b: reformadores cristianos.
- Tipo 1c: católicos heterodoxos.
- Tipo 1d: cristianos profesionales¹²⁷⁴.
- Tipo 1e: cristianos desapercibidos.

Tipo 2: judíos.

- Tipo 2a: judaizantes observantes.
- Tipo 2b: judaizantes acomodaticios.
- Tipo 2c: judaizantes anticatólicos.

Tipo 3: «buscadores de una verdad situada entre las dos religiones»¹²⁷⁵.

¹²⁷² *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia: 1478-1834*, University of California Press, Berkeley & Oxford 1990, p. 211.

¹²⁷³ *La Mezuzá en los pies de la Virgen...*, op. cit., p. 244.

¹²⁷⁴ Sobre la presencia en el seno de la Iglesia española de elementos llegados del judaísmo, observa BATAILLON que un número notable de descendientes de hebreos profesó un catolicismo sincero dentro del episcopado, del clero y aún incluso de las órdenes monásticas, desde antes incluso de la expulsión (*Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1966, pp. 60-61).

¹²⁷⁵ Dentro de este grupo integraríamos los seguidores de las dos religiones a la vez. Miguel Henríquez, por ejemplo, que pereció en la hoguera el 10 de mayo de 1682, según un tribunal inquisitorial portugués «pretendía dar a entender que de todo não se apartava de lei de Cristo, antes que podía ao mesmo tempo

- Tipo 3a: vacilantes o indecisos.
- Tipo 3b: sincretistas.

Tipo 4: prófugos escépticos, «para quienes la religión era de tan mínima importancia como aquella época permitiera».

- Tipo 4a: escépticos.

De los judíos indecisos se ha dicho que procedían en buena parte de la “aristocracia” de esta comunidad y que profesaban un ambiguo averroísmo, en un intento por armonizar la anfibología de su origen, sus raíces y el mantenimiento de un *status*, todo ello teñido de un indiferentismo religioso que hacía del credo algo contingente, un medio para la obtención de un fin, válido en sí mismo.

También [los cristianos] sabían que los conversos pertenecientes a los círculos elevados y cultos se sentían atraídos por sus antiguos amigos y parientes, por su pueblo y por la tradición de sus padres.

El odio que les profesaban se hizo implacable cuando se dieron cuenta de que aquellos hombres en realidad no se adherían a ninguna fe ni religión, sino que eran unos meros filósofos racionalistas, averroístas y nihilistas (...). Los cristianos celosos de su fe escribían y vituperaban el tipo del averroísta existente en el campo converso, del mismo modo que solían hacerlo los pietistas judíos con los que todavía quedaban dentro de su barrio. (...)

En ningún otro país, ni siquiera en Italia, constituyeron los averroístas un fenómeno público tan sobresaliente como en España¹²⁷⁶.

Ciertamente, el problema debió complicarse por el escepticismo y la incredulidad notoria de algunos conversos que no eran de hecho ni católicos ni judíos, postura que a nuestro parecer debió ser la más difundida. Al abrazar el cristianismo, aquellos judíos conservaron una actitud irónica y un gran menosprecio por las representaciones y ritos religiosos que les parecían buenos solamente para el vulgo ignorante y necio. Ésta es la postura que facilitó la conversión de muchos judíos; igual les daba ser cristianos que judíos; el judaísmo sólo les creaba problemas; la conversión, por el contrario, les facilitaba la vida y les permitía desenvolverse a sus anchas en la sociedad sin las trabas que suponía la discriminación legal para determinados oficios.

KAPLAN va incluso más allá y sostiene que, aparte de los conversos que ostentaban su cristianismo sin vacilación y de los que mostraron interés por diversas variantes sincretistas judeocristianas, «otros terminaron por adoptar una actitud nihilista

ser judeu e cristão», y que la ley de Cristo «não era encontrada con a lei de Moisés en que ele creía» (citado por LIPINER, E., *Santa Inquisição: terror e linguagem*, Editora Documentária, Río de Janeiro 1977, p. 23).

¹²⁷⁶ BAER, Y. F., *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit., pp. 711-712.

hacia todas las religiones reveladas, desembocaron en deísmo o incluso en ateísmo»¹²⁷⁷. Los archivos inquisitoriales muestran los detalles del proceso de una de estas personas, Melchor de Torres, de veinticinco años, hijo de Francisco de Torres, al que nos referiremos más adelante. En un interrogatorio fechado el 8 de julio de 1722, realizó unas declaraciones extraordinarias para su tiempo:

Dijo que no hay Dios ni alma, porque ésta es mortal, que no hay Infierno, ni Demonio ni Ángeles, y otro cúmulo de desatinos de este modo, sin que bastasen las caritativas y cristianas persuasiones y razones naturales y sobrenaturales con que fue argüido y reargüido, perseverando después de más de dos horas en los sobredichos disparates, causando particular escándalo y desconsuelo al Tribunal y a los Padres Calificadores. Y viendo el ningún fruto que se sacaba, se mandó cesar en esta Audiencia en la que se le dijo claramente cuidase de salvar su alma, porque la vida temporal la perdería sin remedio de misericordia¹²⁷⁸.

Los inquisidores se vieron aquí con una persona de ideas diferentes, ni judío ni cristiano, aunque emocional y mentalmente fuerte, difícil de convencer. Tras azarosas discusiones, los calificadores concluyeron que Melchor estaba fingiéndose loco.

En todo caso, apostilla GITLITZ, «los cuatro tipos de conversos podían tener tropiezos con la Inquisición». Los judaizantes, los vacilantes y los escépticos, porque se los consideraba «potentes catalizadores de la herejía, a los que era urgente identificar, recuperar o eliminar». Pero también los asimilados, a los que se sometía «a intenso escrutinio en busca de signos indicativos de que también ellos estuvieran infectados por el virus de la herejía»¹²⁷⁹.

Hay que tener en cuenta que los procesos inquisitoriales que se desataron a partir de 1480 no involucraron, ni mucho menos, a toda la población judeoconversa, que se componía de más de 200.000 personas; es razonable calcular que más de la mitad escapase de la persecución, una proporción nada desdeñable de gentes que vivían como cristianos, más o menos sinceros. Además no parece descabellado suponer que a la cuarta o quinta generación la asimilación progresase.

Pero incluso entre aquellos conversos de buena fe la justicia inquisitorial distinguió dos aspectos: el propiamente religioso y el sociocultural. En su fanatismo, los detractores más recalcitrantes del fenómeno converso confundieron los dos aspectos, la

¹²⁷⁷ *Judíos nuevos en Ámsterdam: estudio sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el s. XVII*, Gedisa, Barcelona 1996, pp. 108 y ss. El subrayado es nuestro.

¹²⁷⁸ AHN, Inq. L. 186, C. 6.

¹²⁷⁹ *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*, Junta de Castilla y León, Salamanca 2003, pp. 99-106.

fe con las costumbres. En verdad, el judaísmo informaba –y sigue haciéndolo– hasta tal punto la vida cotidiana del creyente, donde los ritos gozaban de gran trascendencia y significado trascendiendo de meras manifestaciones externas, que resultaba espiritual e intelectualmente poco factible abandonar tales usos y costumbres, que amamantaban al creyente desde su tierna infancia y en su niñez y constituían un preciadísimo acervo cultural y personal irrenunciable para las primeras generaciones de neófitos.

Por otra parte, muchas de las referidas prácticas ni siquiera son patrimonio exclusivo de una religión. Piénsese, si no, ¿qué tiene que ver el bautismo con prácticas como guisar carne con aceite de oliva, en lugar de con tocino? De lo que se les acusa aquí, lo mismo a conversos que judíos, es de practicar unos hábitos culinarios que ni son judaicos ni cristianos, sino sencillamente mediterráneos. Lo mismo cabría decir de otros hábitos de la vida cotidiana. Es absurdo ver en prácticas de esta índole u otras que de por sí son totalmente inocuas desde el punto de vista religioso otros tantos indicios para inferir la práctica de una religión; es más fácil renunciar a opiniones religiosas, filosóficas o políticas que a costumbres ancestrales, aprendidas desde la niñez y que se han convertido en algo consustancial de la personalidad. Ésta es, sin embargo, una de las acusaciones que los contemporáneos de los Reyes Católicos hacían frecuentemente contra los conversos.

c) Los portugueses de Nación

Aparte las categorías de judeoconversos en atención a sus actitudes íntimas ante el acto de la conversión –en palabras de CARO BAROJA–, no podemos pasar por alto un hecho especialmente significativo para comprender la situación de los judíos en la Península, cual es la distinción entre converso castellano-aragonés y converso portugués.

Porque el judío castellano tuvo la oportunidad, en 1492, de seguir siendo judío a costa del destierro; pero el reino lusitano les fue prohibido emigrar¹²⁸⁰, por lo que no

¹²⁸⁰ Tras su llegada en agosto de 1492, grupos de exilados hispanojudíos siguieron su éxodo en busca de refugio en el norte de África y Oriente. Bien sabido es que los que cruzaron la frontera de Portugal recibieron de João II permiso para quedarse sólo seis meses, previo pago de una suma de dinero nada despreciable, con la promesa de proporcionarles barcos y ayuda suficiente para abandonar el país. Muchos no consiguieron embarcar y los que no pagaron fueron esclavizados (vid. BEINART, H., «Vuelta de judíos a España después de la expulsión», op. cit., p. 187).

tuvieron siquiera la posibilidad de elegir¹²⁸¹. Como resultado se produjeron grandes disturbios y conversiones forzosas masivas.

Los actos de violencia que se infringieron en el momento de la conversión suscitaron tal estado de pánico, que Manuel el Afortunado se vio obligado a poner a los judíos bajo su protección. Mediante ley de 30 de mayo de 1497 prohibió cualquier investigación, por espacio de veinte años, sobre las convicciones religiosas de los nuevos convertidos. Para evitar la contaminación, dos Decretos de fecha 20 y 24 de abril de 1499 prohibían a los cristianos viejos celebrar negocios de compraventa o de mero intercambio con los nuevos. Entretanto, un Decreto de 1497 prohibió a los judeoconvertos emigrar fuera del país sin autorización expresa de la Corona.

Se entiende, por lo tanto, que, a resultas del conjunto de esta legislación, el criptojudasismo perviviera y se crearan las condiciones que prepararon su continuidad. Poco a poco se fue desarrollando una tradición clandestina que pasaba de generación en generación y adquiría diferentes aspectos y formas, según iban tomando cuerpo las persecuciones y se acrecentaba el furor antijudío. Después de la masacre de Lisboa de 1506, el rey Manuel castigó severamente a los responsables y trató de dar un nuevo impulso a la política de asimilación de los hebreos. Por fin, el 1 de marzo de 1507 dictó el Decreto por el que autorizaba a los cristianos nuevos a abandonar libremente el país¹²⁸².

Deducimos dos conclusiones de lo dicho hasta ahora. La primera, que debido a las políticas asimilacionistas de Manuel I y sus sucesores el cristianismo practicado por los conversos lusitanos fue en la mayoría de los casos puramente externo, aunque entre

¹²⁸¹ Pocos meses antes, el rey firmó la cláusula de matrimonio con la princesa Isabel, heredera de la Corona española, que al mismo tiempo obligaba a todos los infieles a abandonar Portugal. A consecuencia de ello, se promulgó el decreto de expulsión de 5 de diciembre de 1496. "The reason for the sudden change of policy [...] stemmed from King Manuel's acceptance of an agreement with Ferdinand and Isabella of Spain that he could have the hand of their daughter, Isabella, in marriage on the condition that he expel the Jews from Portugal as they had done previously in Spain in 1492. King Manuel desired the marriage, for it afforded the hope and possibility of one day inheriting the Spanish throne; yet, at the same time, he wished to keep the Jews in Portugal for financial and economic reasons. So, within a few months after the edict of expulsion, he issued another edict setting a deadline, after which any Jews who had not yet left the country would automatically be baptized in the Christian faith and be forced to remain permanently in Portugal. In this way, he met de demands of Ferdinand and Isabella and satisfied his own personal desire to keep the Jews in Portugal" (KLUCAS, J. A., «Erasmus and Erasmians on the Jews in Sixteenth-Century Portugal». *Luso-Brazilian Review*, 17/2 [1980], p. 153).

¹²⁸² La política portuguesa del s. XV en torno a los cristianos nuevos se prolongó durante los reinados siguientes. Autorizaciones de salida del país alternaban con leyes prohibitivas, que sólo se anulaban mediante el pago de enormes sumas por parte de aquéllos. Sobre las cifras de emigrados portugueses, vid. PIMENTA FERRO TAVARES, M.^a J., *Los judíos en Portugal*, Mapfre, Madrid 1992, pp. 159 y ss.

sus hijos y nietos, ya educados en el cristianismo, la fe cristiana -cuando no la duda- se fuera abriendo paso lentamente.

La segunda, a decir de la opinión dominante entre los historiadores, que el fenómeno del cristianismo nuevo portugués ha tenido una evolución distinta del español. El criptojudasmo fue más fuerte entre los conversos portugueses, quienes perpetuarían durante más tiempo la religión judaica, mientras que los castellanos habrían perdido su identidad hebrea en el transcurso de varias generaciones. Afirmaba Baruj Spinoza al respecto que «si España había acabado asimilando a los conversos era porque no les había impedido alcanzar los oficios públicos, cosa que Portugal negaba; en consecuencia, si los cristianos son capaces de tratar bien a los judíos, conseguirán su asimilación»¹²⁸³.

Sea o no cierto, debemos apearnos de conclusiones apriorísticas y maximalismos, por dos motivos. Que sepamos, nada demuestra que los criptojudíos se extinguieran en España, quizás porque, entre otros motivos y pese a las prohibiciones, nunca cesó el tránsito de conversos portugueses (de origen hispánico muchos de ellos) a través de la frontera hispano-lusa. Un burgomaestre de Ámsterdam del s. XVII, Spiegel, solía decir al respecto que medio Portugal era judío, y la tercera parte de España¹²⁸⁴.

De otra parte, tampoco hay que olvidar que entre 1580 y 1640 Portugal y España quedaron unidos bajo una misma Corona, hecho que favoreció el traslado a España de miles. El memorial de un economista del XVII, Murcia de la Llana, refrenda que «después de la expulsión de los moriscos (...) han entrado en Castilla mas de 70 mil portugueses, y en Madrid hay más de 40 mil, y ninguno dellos cultiva las tierras, ni es

¹²⁸³ Tomado de SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Los judíos*, op. cit., p. 456. Tratando del papel que tenían los conversos en el comercio libre, la administración de la Hacienda y los préstamos del Estado, CARO BAROJA da la vuelta al argumento de Spinoza y mantiene, acodado en un memorial firmado por conversos portugueses hacia 1601, que la inhabilitación para la cargos y oficios públicos les «obligaba a dedicarse en bloque al comercio y a la industria y así tenía[n] el control de todo el Imperio portugués, en el que había[n] desarrollado extraordinariamente la industria del azúcar; además, al servir de mediador[es] entre éste y el Imperio español, había[n] hecho que las rentas de las aduanas aumentaran de modo muy grande. Así, al final, por razón de esta fuerza, tenía que haber cristianos nuevos riquísimos, ennoblecidos y con hábitos, como de hecho los había y con una vasta red de relaciones internacionales, en las que era difícil que compitieran los cristianos viejos, con un sentido mucho más nacionalista de la vida» (*Los judíos en la España moderna...*, t. II, op. cit., pp. 44-45). Los cristianos nuevos portugueses no cejaron en el empeño de obtener de los monarcas la revocación de aquellas medidas. Luis Cabrera de Córdoba da noticia de la solicitud que cursaron al recién coronado Felipe III en 1599: «Los descendientes de judíos del reino de Portugal han pretendido que S. M. los habilite para honras y oficios en aquel reino, por lo cual le servian con un millon, y los caballeros y gente noble han salido á contradecirlo, ofreciendo de servir con otro tanto, porque no se haga» (*Relaciones de las cosas sucedidas en la Corte de España...*, op. cit., p. 44).

¹²⁸⁴ RODRÍGUEZ VILLA, A., «Los judíos españoles y portugueses en el siglo XVII», op. cit., p. 90.

labrador, ni cria ganado de ningun genero que sea, ni tienen oficios mecanicos, sino es trattar con el dinero, haciendo retencion de todo genero de mercadorias, en todas las provincias, que como se fueran legisladores hacen estanco en ellas como adelante diré»¹²⁸⁵.

Más aún, toda vez que inmediatamente después de la rebelión, desengañados por las medidas antijudías dictadas por las primeras Cortes de la recién restaurada Monarquía lusitana¹²⁸⁶, los conversos portugueses emprenderán un nuevo éxodo hacia España, uniéndose a una primera hornada de emigrantes instalados principalmente en Madrid, Sevilla y otras zonas del sur entre 1633 y 1640, cuando Portugal aún estaba bajo dominación española y la Inquisición portuguesa intensificó su actividad contra ellos¹²⁸⁷. Pronto adquirieron gran popularidad en la Corte madrileña, en cuanto proveedores de la casa de los Habsburgo y administradores del Real Tesoro. Pese a gozar de la protección del valido Olivares, que, como veremos, confió en ellos como alternativa a las casas financieras genovesas, la Inquisición organizó inmediatamente una campaña contra ellos que se extendió desde España y Portugal hasta los territorios del Perú y de Nueva España, el actual México. En 1643 fue destituido Olivares y los conversos portugueses quedaron absolutamente desprotegidos.

Por consiguiente, siendo distinta la evolución de los marranismos portugués y español, cosa que no cuestionamos y que podemos verificar en la práctica procesal de los tribunales de la Inquisición de uno y otro lado de la frontera, lo que no ofrece lugar a dudas es que no vivieron de espaldas el uno al otro, sino mezclados o confundidos a partir de determinado momento, a consecuencia de las anexiones territoriales y de las políticas económicas aplicadas por los últimos Felipes en escenarios de crisis. Perseguidos y humillados por un lado, fueron, por otro, árbitros de la situación desde el punto de vista económico y financiero. En definitiva, unas condiciones de intolerancia que no eran en absoluto desconocidas en la Península, pero que se recrudecen con la

¹²⁸⁵ *Memorial que se due em Castella, pelo qual se mostra o muito damno que a gente da nação tem feito naquelle Reyno, e a grande affronta que resulta a este de os termos entre nós*, transcrito en su integridad en AZEVEDO, J. L. D', *Historia dos Christãos Novos Portugueses*, op. cit., pp. 462-463 (Apéndice 9). CARO BAROJA califica a de la Llana de antisemita e interpreta sus palabras como «la eterna acusación contra los judíos» (*Los judíos en la España moderna...*, t. II, op. cit., p. 48).

¹²⁸⁶ Medidas que culminaron en 1683 con la promulgación por el rey, Pedro II (1648-1706), de la célebre *Ley de exterminio*, que obligaba a abandonar Portugal, bajo pena de muerte, a los cristianos nuevos que hubieran confesado el delito de herejía judaizante, pero dejando en el país a los hijos menores de siete años.

¹²⁸⁷ Se cifra en alrededor de 2.000 las víctimas de los autos de fe.

declarada unidad político-religiosa de los reinos y que van a alcanzar su cénit en la Era de los descubrimientos¹²⁸⁸.

d) Criptojudaísmo, un fenómeno persistente

d.1) Rastros contemporáneos: los chuetas mallorquines

Decíamos antes que tras la expulsión de 1492 y durante siglos los criptojudíos fueron perseguidos en España sin denuedo. Al margen de que algunos focos de marranismo, por su número y concentración, fueran considerados sospechosos durante generaciones¹²⁸⁹, los casos individuales de marranismo se cuentan por millares. O, al menos, así lo creyó el Santo Oficio, que nunca bajó la guardia. Como señala STANLEY G. PAYNE,

La capacidad de resistencia de los conversos fue notable. Aunque tal vez sólo una minoría siguió siendo cripto-judía, gran parte de ellos continuaron casándose con personas de su círculo social, con lo cual su peculiar identidad se preservó hasta cinco o seis generaciones posteriores¹²⁹⁰.

Según ROZENBERG, la completa asimilación de los judíos conversos requirió, si no exactamente de cinco o seis generaciones, sí de muchas:

En razón de las numerosas alianzas contraídas, antes de 1550, entre nuevos cristianos y viejos cristianos, y también en razón de las múltiples estrategias empleadas por las familias con linajes “manchados” para hacer desaparecer la huella de un ancestro comprometedor: partida hacia el anonimato de las grandes ciudades, falsificación de las genealogías, etc.¹²⁹¹

El último proceso por el delito de judaizar se registró en la sede inquisitorial de Córdoba en 1818, como veremos más adelante. Mas, por encima del valor demostrativo de la fecha, los rastros populares del discurso inquisitorial que perduran hasta nuestros

¹²⁸⁸ Algunos sitúan los orígenes de la intolerancia religiosa ibérica hacia los judíos en los procesos de conversión al catolicismo de la monarquía visigoda. Se ha dicho al respecto que «las relaciones entre la comunidad judía y cristiana tuvieron en la Península Ibérica y las Galias hasta el año 589 un carácter abierto, fruto de un entendimiento relativo que permitió la convivencia en un mismo marco socioeconómico a nivel general [...] El punto de inflexión en el cambio de actitud será la conversión y la ulterior creación de una teoría político-teológica justificativa» (PÉREZ SÁNCHEZ, D., «Tolerancia religiosa y sociedad: los judíos hispanos (s. IV-VI)». *Gerión*, 10 [1992], pp. 275-286, pp. 276-277). De acuerdo con NETANYAHU, la invasión musulmana puso fin a la *pesadilla* vivida en la España confesional visigoda por los judíos (*The origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, op. cit., p. 53).

¹²⁸⁹ Localizados en enclaves como Tierra de Campos (comarca situada en la actual Comunidad Autónoma de Castilla y León), Palma de Mallorca o Gerona.

¹²⁹⁰ *La España imperial. Desde los Reyes Católicos hasta el fin de la Casa de Austria*, Playor, Madrid 1985.

¹²⁹¹ ROZENBERG, D., «El “Regreso” de los judíos a España...», op. cit., p. 89.

días vendrían a demostrar que quizá miles de criptojudíos conservaron lo que ALPERT denomina las «características de una unidad nacional-religiosa identificable: una conciencia histórica, una tradición religiosa, un marco, si bien fluido, de referencia judía y prácticas judías»¹²⁹². Dice el Dictamen de la Ponencia elevado a la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, reunida en sesión Plenaria de 14 de diciembre de 1984:

Es la religión judía la que, con mayores o menores efectivos humanos según las épocas y momentos históricos, ha mantenido ininterrumpidamente una presencia milenaria en España, y de tal existencia diferenciada, que se prolonga hasta nuestros días, hay un inequívoco conocimiento en la sociedad española actual. El judaísmo está firmemente implantado entre nosotros y sus comunidades de fieles se encuentran difundidas por toda la geografía española, lo que permite afirmar, como dato de experiencia, que el ciudadano español medio tiene clara conciencia de su existencia en España desde tiempos muy remotos y puede discernir sin dificultad la identidad religiosa de los israelitas españoles¹²⁹³.

Todavía más, si cabe, ya que por aquellas mismas razones de seguridad, ni la emancipación del judaísmo, ni aún el reconocimiento y promoción de la libertad religiosa, el pluralismo político, la justicia social y el consiguiente proceso de secularización de la sociedad y el Derecho, es decir, ni siquiera la consolidación de una atmósfera de libertad y aperturismo, que ha cambiado radicalmente la situación de los judíos en el mundo civilizado, ha supuesto para ellos aval suficiente para abandonar la práctica de un judaísmo “clandestino”.

Por su valor, transcribimos, a continuación, un extracto del testimonio anónimo que ALEXY nos ofrece de uno de estos “supervivientes”, ex sacerdote católico para más señas, al que llama Matthew para preservar su identidad:

La mayoría de la gente no es consciente de la existencia de familias de judíos secretos, o marranos, en muchos lugares del mundo sí, incluso en la actualidad. Hay sinagogas secretas donde se celebran ceremonias secretas. Los judíos secretos se reúnen, practican sus tradiciones judías, se casan sólo entre ellos. Y van a misa. Tienen miedo de abandonar la fachada del catolicismo. Puede que no sean católicos practicantes, pero no se sienten a salvo sin su disfraz de católicos.

La gente sigue preguntándonos a los marranos por qué seguimos ocultándonos, por qué los marranos optan por pasar desapercibidos como judíos secretos. (...) No comprenden que los marranos no se sienten a salvo para darse a conocer. Aquellos marranos que huyeron a Holanda durante la Inquisición, a comienzos del s. XVI, permanecieron escondidos durante cuatrocientos años. En 1920 la mayoría por fin decidió que podían exponerse a vivir públicamente como judíos. Veinte años después, prácticamente todos fueron asesinados durante el Holocausto. Los que se mantuvieron en secreto no necesitaron certificados falsos de bautismo para escapar a la muerte, sino que sobrevivieron¹²⁹⁴.

¹²⁹² *Criptojudasmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII...*, op. cit., p. 248.

¹²⁹³ El subrayado es nuestro.

¹²⁹⁴ *La mezuzá en los pies de la Virgen...*, op. cit., pp. 232-235.

A continuación, Matthew avanza el que para los criptojudíos ha sido y parece seguir siendo el aspecto más desgarrador en la búsqueda de su propia identidad como judíos secretos: sus relaciones con el mundo judío, las cuales no parecen haber evolucionado desde los tiempos en que fueron excluidos, rechazados por haber aceptado el bautismo:

Las comunidades judías de cualquier lugar nunca han aceptado totalmente a los marranos. Nos dicen: “No sois judíos *de verdad*”, y nosotros nos lamentamos: “¿Cómo que no somos judíos? ¡Nos mataron, nos quemaron en la hoguera por nuestra fe!”. Pero nos siguen excluyendo y sólo nos podemos ayudar entre nosotros.

En las reuniones de marranos, uno de los temas principales es: “¿Cuándo nos va a comprender la comunidad judía, cuándo va a comprender nuestra historia? ¿Cuándo van a dejar de excluirnos, de juzgarnos?”. Después de todos estos años siendo marranos, comenzamos a sentirnos como una especie rara, como las cebras. El caballo blanco nos mira, sólo ve las rayas negras y reniega de nosotros; el caballo negro sólo ve las rayas blancas y pregunta: “¿Por qué eres blanco?”. Ambos desconfían de nosotros y ambos nos repudian. Nos tratan como si no existiéramos. Pero existimos, les guste o no. ¡Las cebras existen!¹²⁹⁵.

Más adelante, en las conclusiones de su libro, ALEXY manifiesta que el proceso de explorar en el pasado y recuperar sus raíces judías le ha llevado a descubrir un profundo vínculo con sus «hermanos y hermanas espirituales, los marranos, (...) y a sus

¹²⁹⁵ Ibid. La actitud intransigente de las autoridades religiosas hebreas hacia los criptojudíos contrasta con el trato más comprensivo que algunos muftíes del Magreb dieron a los moriscos españoles. El de Orán dictó una fetua (*fatwa*) tras la conversión forzosa de los musulmanes de al-Andalus, en la que determinaba que en tiempos de persecución los musulmanes podían acomodarse a las normas externas de la cristiandad sin tracionar sus creencias y recomendaba no enseñar el islam a los niños hasta que no llegaran a la pubertad para evitar delaciones o que no fueran capaces de disimular lo suficiente (GALMÉS DE FUENTES, A., *Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Biblioteca de la R.A.H.*, Madrid 1998, pp. 95-96). En *La mano de Fátima* (Círculo de Lectores, Barcelona 2009, p. 61), ILDEFONSO FALCONES recita las palabras del jurisconsulto por boca del protagonista, Hernando, un morisco adolescente: «Y si os forzaran a beber el vino, pues bebedlo, no con voluntad de hacer vicio con él (...), y si os forzaran sobre comer el puerco, comedlo denegantes a él y certificantes de ser vedado». Las fuentes jurídicas del islam permiten la simulación de la conversión en supuestos de persecución religiosa. «En el caso musulmán, existen normativas conformes con la *saría* que permiten lo que se denomina la *taqīyyat*, o el disimulo religioso. Este concepto está arraigado en la más antigua tradición islámica desde sus principios como recurso de auto-defensa al nacer la nueva religión en un contexto político de hostilidad religiosa» (CARRASCO GARCÍA, G., «Huellas de la sociedad musulmana granadina...», op. cit., p. 344). Ahmad ibn Taymiya, un célebre jurista árabe de principios del s. XIV, lo resume del siguiente modo: «Si un musulmán está combatiendo o se encuentra en zona pagana, no tiene obligación de mostrar una apariencia distinta de la de quienes le rodean. En estas circunstancias el musulmán puede preferir o ser obligado a parecerse a ellos, a condición de que su actitud suponga un bien religioso, como predicarlos, enterarse de secretos y transmitirlos a musulmanes, evitar un daño o algún otro fin de provecho». Aunque hay que decir esta opinión no fue unánime entre los alfiquíes malakíes. Al-Wansarisi, muerto en 1508, cuestionó el derecho de los mudéjares granadinos a permanecer en suelo cristiano. No obstante la tesis mayoritaria, DÍAZ ESTEBAN muestra, por lo que se refiere al judaísmo, que la simulación de la conversión era aceptada por algunos rabinos desde los tiempos de Maimónides, cuando éste fingió su conversión al islam («La expulsión y la justificación de la conversión simulada». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos y sefardíes*, 51/2 [1996], pp. 251-264).

descendientes actuales, los cripto-judíos, para los que la verdadera aceptación en un entorno seguro sigue siendo un sueño imposible de alcanzar»¹²⁹⁶.

Tan sorprendente como el anterior es el testimonio recogido por ROZENBERG en 1990, de un gerundense del que también guarda el anonimato:

Ce dernier affirmait l'existence de familles géronaises dont lui-même était issu, clairement conscientes de leur ascendance juive et identifiées comme telles par le reste de la population. Ces familles bien qu'occupant des positions sociales confortables auraient été amenées, en diverses occasions dans les années 1940, à donner des signes publics de leur catholicité. Elles auraient également maintenu entre elles une «fraternité marrane», se regroupant dans la même confrérie religieuse, pratiquant des unions endogames et allant pour certaines jusqu'à se vivre secrètement comme les héritières d'un mysticisme juif proche de la kabbale.

Más adelante concluye:

Alors qu'aucun autre témoignage n'a permis de vérifier ces dires, il est troublant de constater que l'identification des édifices religieux du *Call* et, semble-t-il, le premier projet de restauration du patrimoine juif médiéval de Gérone émanent de ce petit groupe de personnes¹²⁹⁷.

Para la socióloga del CNRS, el caso de los chuetas de Mallorca daría credibilidad a esta hipótesis. MALKA secunda esta opinión:

Durant des siècles, ces juifs-pas-très-catholiques vont perpétuer un certain nombre de traditions dont le sens et la signification leur échappent désormais. Tout ce que le fils sait c'est que son père lui a transmis telle tradition comme on transmet un secret dont la transgression équivaldrait à la peine de mort. Aujourd'hui encore, en 1991 -cinq siècles après l'expulsion- dans les îles Baléares et en Catalogne par exemple- où on les appelle les Xuetas, des traditions juives se perpétuent comme l'allumage des bougies le vendredi soir, l'interdiction de consommer du porc, ou encore la salaison de la viande à la manière des familles juives¹²⁹⁸.

A nuestro parecer el caso chueta está tan cargado de matices que lo convierten en singular y único¹²⁹⁹. Ciertamente, parece probable que ciertas memorias familiares hayan conservado hasta nuestros días el recuerdo de una identidad sojuzgada y perseguida por propios y extraños, en lucha constante por la preservación frente al oprobio y al miedo. Pero la causa chueta no obedece a ninguna estrategia de subsistencia identitaria en condiciones de clandestinidad, sino que bien parece la historia de una mácula imborrable que hasta mediados del s. XX se ha alimentado del

¹²⁹⁶ *La mezuzá en los pies de la Virgen...*, op. cit., p. 254.

¹²⁹⁷ *L'Espagne contemporaine et la question juive. Les fils renoués de la mémoire et de l'histoire*, Presses Universitaires du Mirail, Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse 2006, p. 15.

¹²⁹⁸ *Les juifs sépharades*, op. cit., pp. 22-23.

¹²⁹⁹ El término «chueta» deriva de *xuetó*, una deformación probable del catalán *juetó*, o de *xulla*, lardo, relativo a la prohibición judaica de comer cerdo. Con él se denomina al cristiano mallorquín descendiente de judíos conversos, condenados como relapsos por la Inquisición y devueltos al catolicismo.

recuerdo difuso de los últimos procesos de los judaizantes y que tiene en ella la razón de existir del grupo y la causa de su marginación. Podría afirmarse que lo que ha diferenciado a los chuetas de otros grupos de conversos “supervivientes” es que han vivido su pertenencia al judaísmo muy a su pesar, sin posibilidades de asimilación. De ahí que no extrañe que sea en la afirmación de su fe cristiana donde los chuetas hayan encontrado mayores trabas, pues la sociedad en general, y la comunidad católica en particular, siempre se mostraron herméticamente cerradas ante lo que consideraban linajes «impuros». En palabras de Castelar, «el catolicismo de estas gentes llevado a la más extrema exaltación no les ha exentado de su culpa original. Hay pueblos en la isla que tienen a gloria no haber consentido jamás en su recinto un chueta»¹³⁰⁰.

De hecho, hasta la década de 1840, la mayoría de los colegios de Mallorca se negaban a admitir niños chuetas. A sus familias no les quedaba otra salida que recurrir a profesores particulares o la escolarización en centros de educación primaria sostenidos por ellas mismas, dentro de sus barrios. El régimen de internado del seminario, obligatorio para los aspirantes al sacerdocio, tampoco fue accesible para los descendientes de conversos hasta 1882. FORTEZA PIÑA evoca varios episodios testimoniales. Como el caso de una joven chueta a la que le fue negada la entrada a un Carmelo de Palma de Mallorca en torno a 1950, incidente que fue llevado a Roma. O como aquel otro, ciertamente rocambolesco, sobre el proceso que hubo en los años 1850-51, por haber entrado dos chuetas en un baile de Carnaval celebrado en el «Casino Balear».

Reglamentariamente no se les podía echar del baile; pero los echaron, justo por ser chuetas, aduciendo que se podía alterar el orden con su presencia¹³⁰¹.

Para ROZENBERG, el primer elemento que explicaría la marginación plurisecular de los chuetas sería la insularidad. No obstante, matiza que «cette explication est invalidée par l'exemple des deux îles voisines: Minorque et Ibiza où les descendants de juifs convertis se sont totalement assimilés au reste de la population»¹³⁰². En su lugar

¹³⁰⁰ *Recuerdos...*, op. cit., p. 206.

¹³⁰¹ *Els descendents dels jueus conversos de Mallorca. Quatre mots de la veritat*, Moll, Palma de Mallorca 1972.

¹³⁰² *L'Espagne contemporaine et la question juive...*, op. cit., p. 21. La comunidad judía de Menorca se refunda al parecer cuando la isla, capturada por los británicos en 1708, fue cedida a Gran Bretaña en virtud del Tratado de Utrecht (1713) y Puerto Mahon se convirtió en puerto libre, al igual que Gibraltar. No obstante, a diferencia de Gibraltar, donde las relaciones entre judíos y cristianos fueron por completo buenas, sin apenas incidentes intercomunitarios ni brotes de intolerancia religiosa registrados, la Menorca

propone tres factores: 1) la renovación parcial, establecida en 1693, sobre los sambenitos de los últimos condenados de la Inquisición¹³⁰³; 2) el papel de la aristocracia local, que más tarde se opondría a la promulgación de los edictos reales que favorecían a los chuetas¹³⁰⁴; y 3) el mantenimiento del tradicional barrio judío de la Argentería, en

del s. XVIII no caminó por los mismos derroteros. Vid. sobre el tema BENADY, V., «The Settlement of Jews in Gibraltar 1704-1803». *TJHSE*, 26 (1979), p. 89.

¹³⁰³ Un decreto de 1436 ilegaliza la práctica del judaísmo en la Isla de Mallorca, después de que muchos judíos aceptaran el bautismo tras los sucesos de 1391 y de que una segunda ola de disturbios acabase con el resto de la comunidad en 1435, instigada por las predicaciones de san Vicente Ferrer, en medio de un turbio asunto, nunca aclarado, de crimen ritual. Tras una primera fase de procesos y autos de fe, que se cernieron sobre los criptojudíos bajo los reinados de los Reyes Católicos y Carlos I, la Inquisición mallorquina conoció un tiempo de letargo. Fue a partir de 1645 cuando recobró un nuevo dinamismo que acabaría definitivamente con la resistencia de un nutrido grupo de cristianos nuevos que permaneció en su barrio de origen hasta las postrimerías del s. XVII, dedicados al comercio, el préstamo, la artesanía y acaparando gran parte del numerario circulante, siempre bajo sospecha de judaizar en secreto. Una gran multitud se reconcilió con la Iglesia en los autos de fe de 1645, 1675 y 1679. En el de 1679 más de 200 personas fueron condenadas a confiscación y otras penas. Atemorizados, muchas trataron de huir secretamente, pero el plan fue descubierto y en varios autos celebrados a fines de siglo -cuatro de 1691 y, de nuevo, en 1694 y 1695- sus autores fueron juzgados como relapsos por segunda vez: 63 fueron relajados, en persona o en estatua, y muchos otros reconciliados. La segregación que ya existía se agravó entonces. El Tribunal del Santo Oficio ordenó en 1693 la renovación parcial de los sambenitos de los últimos condenados. Los de Palma, colgados en el claustro de la Iglesia de Santo Domingo, estaban tan deteriorados que no era posible leer el nombre de los condenados, por lo que fueron restaurados. Sólo se repararon los del período de 1675-1693, con quince patronímicos en total, según ROZENBERG, debido a presiones locales, aunque probablemente también a la presión de familias de conversos que quisieron enterrar el origen chueta de los propios apellidos. Con todo, volvieron a renovarse en 1755 y siguieron expuestos a la vista de los isleños hasta 1820. «Il en résulte un phénomène paradoxal: seuls sont considérés comme juifs et marginalisés les quinze lignages ainsi mémorisés, de sorte que la catégorie des *Chuetas* ne recouvre pas celle des Majorquins d'ascendance juive; alors que les porteurs de patronymes aux consonances évidemment hébraïques (...) ne sont pas tenus pour juifs aux Baléares».

¹³⁰⁴ A finales del s. XVIII, cuando los estatutos de limpieza de sangre habían perdido peso en la Península, los descendientes de conversos aún constituían en Mallorca una casta privada de derechos civiles y excluida de la mayor parte de los oficios. Indignada por las humillaciones constantes de las que era objeto, la comunidad chueta designó una comisión de seis procuradores encargados de elevar sus quejas ante Carlos III. El 12 de febrero de 1773 fueron recibidos en audiencia oficial por el Consejo de Castilla, ante el que expusieron «la paciencia y tolerancia, con que sufrian su exclusión casi total de las clases, empleos, honores y comodidades, de que debía participar» todo español, mientras gravaban «sobre ellos las contribuciones, servicios establecimientos y demás cargas públicas». Denunciaron estos hechos como el motivo por el que se les conocía «con el vergonzoso apodo de chuetas, que disfamaba más de trescientas familias, con ofensa de la religion y de la corona», y pidieron en consecuencia que se les amparase en sus derechos violentados, concedidos en el acto de la conversión de sus mayores. De inmediato el Consejo pidió información a la Audiencia territorial. Tras una larga controversia durante la cual el Estado eclesiástico, el Ayuntamiento de la ciudad de Palma y la Universidad literaria del reino de Mallorca se opusieron a la concesión de un estatuto igualitario, el 18 de marzo de 1779 el pleno del Consejo elevaba al rey la preceptiva consulta. El 2 de diciembre de 1782, el rey publicó el primero de tres Reales Cédulas conocidas bajo el nombre de Pragmáticas de Carlos III. La primera no sólo ordena que no se les impida habitar en cualquier lugar de la isla, sino que se les favorezca y conceda la necesaria protección, con prohibición expresa de insultarlos y maltratarlos. La segunda, de 9 de octubre de 1785, les declara «aptos para el servicio de mar y tierra en la Armada y para cualquier otro servicio del Estado». La tercera, de 13 de abril de 1788, «concede [la protección real] a los individuos llamados de la Calle (...) los declara idóneos para ejercer las artes, oficios y agricultura, del mismo modo que los demás vasallos del Reino de Mallorca con el fin de que no se les impida ejercer estas actividades». Complementariamente, Carlos III ordenó confiscar *La fee triunfante en quatro autos celebrados en Mallorca* (1691) del padre Garau y retirar los sambenitos del recinto donde eran expuestos al público, lo cual produjo el efecto no deseado de volver incierta la tradición respecto a los *malnoms* (apellidos estigmatizados). Desaprobada de manera oficial, la hostilidad de la sociedad mallorquina contra los

el que los descendientes de conversos continuaron residiendo y trabajando. A lo que habría que añadir un cuarto factor: las reediciones de escritos hostiles que recordaban el tiempo de los procesos y refrescaban la memoria antichueta, destacando por todos el del padre Garau *La fee triunfante*, arriba citado. Sus sucesivas reediciones (1755 y 1931) han sido aprovechadas por los enemigos de los descendientes de los conversos. En particular, como señalaba ROZENBERG, la aristocracia local, a quien la marginación de los chuetas ha permitido neutralizar a la clase de comerciantes ricos formada por cristianos nuevos que competían con ellos en la escala social.

En 1931, unas trescientas las familias de origen converso aún vivían en la *chuetería*, el tradicional barrio judío de la ciudad¹³⁰⁵. Según datos de FORTEZA PIÑA, tomados del censo de 31 de diciembre de 1955, el número de chuetas que llevaban uno o dos de los quince apellidos «nefandos» grabados en los sambenitos renovados en 1693, sumados los correspondientes a Palma con los del resto de la isla, era de 9.578 de un total de 348.702 habitantes, por tanto un 2,73 por ciento¹³⁰⁶. En 1968, la guía telefónica de la ciudad reflejaba una tasa de endogamia del 69 por 100¹³⁰⁷. En la actualidad, la minoría chueta de la Isla de Mallorca reúne a unas 8.000 personas, distribuidas en 300 familias, que representan algo más del 2 por 100 de la población. El grueso de la comunidad se concentra aún en el barrio judío, dedicada a actividades como el comercio de joyería y relojería¹³⁰⁸.

Estas listas, que ahora son un juego inofensivo y numeral, tuvieron hacia 1942 una significación siniestra: grupos de nazis o dependientes del Gobierno alemán hitleriano indagaron en Mallorca buscando cuántos y quiénes eran los descendientes de los judíos. Era el momento de los hornos crematorios. Felizmente, Hitler sucumbió y, en consecuencia, el nazismo hispano entró en la decoloración efectiva¹³⁰⁹.

chuetas no desapareció. Mientras intentaban hacer valer sus reintegrados derechos, se les oponía reglamentos aún en vigor. La tradición no toleraba la mezcla social, y los matrimonios entre las dos categorías de población continuaron siendo reprobados socialmente. El barrio del Carrer fue saqueado dos veces -en 1809, durante la Guerra de la Independencia, y en 1823, con ocasión de un levantamiento contra la Constitución liberal. Sobre la relación del monarca ilustrado con los chuetas, vid. RIERA, J., *Carlos III y los chuetas mallorquines*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1975. Transcripciones de las Reales Cédulas pueden consultarse en AMADOR DE LOS RÍOS, J. *Historia social, política y religiosa...*, op. cit., pp. 641-642, apéndice documental X; y PORCEL, B., *Los chuetas mallorquines: quince siglos de racismo*, Miquel Font, Mallorca 1991, pp. 129 y ss., apéndice documental IX.

¹³⁰⁵ LAUB, E. y JUAN, F., *El mito triunfante. Estudio antropológico-social de los chuetas mallorquines*, Miquel Font Editor, Palma de Mallorca 1987.

¹³⁰⁶ *Els descendents dels jueus conversos de Mallorca...*, op. cit. Los quince apellidos son: Aguiló, Bonnín, Cortés, Forteza, Fuster, Martí, Miró, Picó, Piña, Pomar, Segura, Tarongí, Valentí, Valleriola y Valls.

¹³⁰⁷ MOORE, K., *Los de la calle: un estudio sobre los chuetas*, Siglo XXI, Barcelona 1987.

¹³⁰⁸ Datos tomados de ROZENBERG, D., *L'Espagne contemporaine et la question juive...*, op. cit., p. 21.

¹³⁰⁹ PORCEL, B., *Los chuetas mallorquines...*, op. cit., p. 66.

d.2) Vestigios de presencia judía en la España de los ss. XVIII y XIX.

Partiendo de la hipótesis de que en el momento presente habitan en España grupos de personas abiertamente cristianas que en privado observan la ley de Moisés, va de suyo que no se habían extinguido en el s. XVIII y que por lo tanto, más allá de la llegada a España de los primeros judíos en el s. XIX, la más que probable presencia en la Península ibérica de “judíos secretos autóctonos” llama la atención sobre un fenómeno que no por secreto o clandestino puede ser descartado. En su discurso de oposición a la abolición de la Inquisición ante las Cortes gaditanas, el 8 de febrero de 1813, el padre Hermida sostuvo, sin réplica de la audiencia, lo siguiente:

No es posible desarraigar del todo las reliquias de un antiguo pueblo, como el judío, que conserva aún la lengua española, y se confunde fácilmente con los españoles. Su sinagoga española se distingue entre las más célebres de Europa: es delicado extenderse más en este punto; pero los castigos, que cada día nos descubren hebreos delincuentes, bastan para su prueba de existencia¹³¹⁰.

Si bien es de suponer que una mayoría de los descendientes de conversos hispánicos de finales del s. XV debieron volverse más aculturados y asimilados a los modos de ser y de comportarse dominantes de los cristianos, hubo de quedar un resquicio relativamente significativo de ellos que continuaban practicando un judaísmo secreto. Somos de la opinión de JUAN GOYTISOLO cuando afirma:

La reciente polémica entre Netanyahu y Domínguez Ortiz sobre la índole de la persecución que sufrieron en la península las comunidades o grupos familiares de los cristianos nuevos me parece un reflejo de la variedad de situaciones vividas por éstos. ¿Actuaron dichas comunidades de forma soterrada como grupos geográficamente dispersos pero bien trabados? ¿O fueron una creación imaginaria de la mayoría castiza en razón de sus orígenes? Probablemente ambas cosas a la vez¹³¹¹.

Aunque probablemente nunca lleguemos a conocer su número y proporción, dadas las condiciones de clandestinidad en las que practicaban su fe y tradiciones, la historiografía moderna ha podido demostrar la presencia de criptojudíos en la Península en los ss. XVIII y XIX. Para ello se ha servido de fuentes diversas: 1) los procesos inquisitoriales; 2) las obras de tratadistas y los autores de relaciones de viajes que vivieron algún tiempo en España; y 3) los datos que dan algunos documentos administrativos.

¹³¹⁰ Cortes de Cádiz, *Discusión del proyecto de Decreto sobre el Tribunal de la Inquisición*, Imprenta Nacional, Cádiz 1813, p. 105.

¹³¹¹ «La historiografía española y la herencia de Sefarad», op. cit. p. 34.

Sin perjuicio de ocuparnos del tema *in extenso* cuando tratemos de la supresión del Santo Oficio, baste por el momento retener que en la España del s. XVIII los procesos contra judaizantes van disminuyendo paulatinamente hasta desaparecer casi por completo. La Inquisición subsiste, pero a sus ministros les preocupaban otras categorías de reos y de delitos que la herejía¹³¹².

Así pues, avanzado ya el reinado de Felipe V quedaban vestigios -y aun más que vestigios- de las situaciones vividas en épocas pasadas, como la violenta represión de la década de 1720. Tales hechos no se repitieron bajo los reinados de Fernando VI, Carlos III y Carlos IV. Es de suponer que si en tiempos de persecución aparecieron criptojudíos de todo tipo y condición, a medida que transcurrió el tiempo, disminuyó el número de los que quedaron en España, en su mayor parte aldeanos y gentes de vida discreta.

Pero no por aparecer cada vez menos casos los judíos dejaron de ser objeto predilecto de las cavilaciones del populacho. Si una imagen o una tumba aparecía profanada, el hecho se atribuía inevitablemente a los judíos. Un viajero alemán de mediados del s. XVIII atestigua con qué profusión corrían las leyendas sobre crímenes rituales¹³¹³.

Cita y traduce CARO BAJORA el testimonio dado en noviembre de 1775 por Henry Swinburne, viajero anglocatólico de paso por Barcelona, quien desde la ciudad condal comunicó por carta a un amigo cuanto sigue:

Todo judío que desembarca en España debe declarar que lo es a la Inquisición, que inmediatamente nombra a un familiar para que lo acompañe durante el tiempo que esté en tierra, y al que paga una pistola diaria. Si descuida el dar esta información, puede quedar expuesto a ser preso. Sin embargo, me han asegurado personas de absoluto crédito que un judío puede viajar sin ser reconocido desde Perpignan [sic] a Lisboa y dormir cada noche en casa de otro judío, recomendado de uno a otro; y que puede considerarse como seguro que allá donde se ve una casa muy adornada exteriormente con imágenes, reliquias y lámparas y de la que el dueño sea considerado como el más entusiasta devoto de la parroquia, hay diez probabilidades contra una de que la familia de éste sea israelita de corazón¹³¹⁴.

¹³¹² A ojos de la Inquisición judaizar era un delito de herejía como otros.

¹³¹³ GIGAS, E., «Un voyageur allemand-danois en Espagne sous le règne de Charles III». *Revue Hispanique*, 69 (1917), pp. 341-351.

¹³¹⁴ *Los judíos en la España moderna...*, t. III, op. cit., p. 34. Considerado el “descubridor” de la Alhambra para el público británico, en sus *Travels through Spain in the years 1775 and 1776* (1779) no oculta su desdén por las prácticas supersticiosas y el fanatismo del que hacen gala algunos católicos españoles. Ello trajo consigo el que fuera denostado por autores españoles de la segunda mitad del XVIII, para quienes Swinburne había exacerbado la crítica de España y los españoles.

En *A journey through Spain in the years 1786 y 1787*, compuesto en 1792, Joseph Townsend, inglés coetáneo de Swinburne, da también por cierta la presencia de judíos y musulmanes, calificándola de numerosa.

Even to the present day, both Mahometans and Jews are thought to be numerous in Spain, the former among the mountains, the latter in all great cities. Their principal disguise is, more than common real in external conformity to all the precepts of the church; and the most apparently bigoted, not only of the clergy, but of the inquisitors themselves, are by some persons suspected to be Jews¹³¹⁵.

Y lo mismo que los viajeros, los tratadistas españoles. En 1726 había en España tantos judaizantes reconciliados como para que el obispo de Teruel, Francisco Pérez de Prado, por aquellas fechas ex inquisidor del tribunal de distrito de Sevilla y futuro inquisidor general (toma posesión del cargo en 1746), les dedicase una obra publicada aquel año¹³¹⁶.

Unos meses después, Francisco Máximo de Moya Torres, arbitrista y economista, denuncia en un informe dirigido al rey la persistencia del criptojudasmo en España: «muchísimo judaísmo se encierra en España». Como solución propone sin titubeos la expulsión de los judaizantes o, en su defecto, su mutilación física a fin de favorecer su localización y ponerlos bajo control¹³¹⁷.

En 1720 y 1731 aparecen sendas reediciones del libro del padre Torrejoncillo, *Centinela contra judíos puesto en la torre de la Iglesia de Dios* (1674), fuente de inspiración del de Antonio Contreras, *Mayor Fiscal contra judíos* (1736).

Por último, la historiografía ha publicado el hallazgo de importante documentación administrativa de origen diverso para demostrar la existencia de una corriente persistente, aunque irregular, de inmigración judía. Los estudios de CARDOSO y CIROT ponen de relieve que los registros de circuncisión y nacimiento de la *Nation* de Burdeos, en fecha tan tardía como 1788, mencionan a hebreos nacidos en España. Uno de ellos, Abraham Fajardo Delbaille (Faxardo del Valle), llega a Burdeos procedente de España en 1723, acompañado de su mujer y cuatro hijos, todos circuncidados al poco

¹³¹⁵ Tomado de CARO BAROJA, *ibid.*

¹³¹⁶ PÉREZ DE PRADO, F., *Compendio de las tres leyes: natural, escrita y evangélica. Pérdida de la gracia en Adán y Eva y su reparación*, en IHS y MA, Sevilla 1726, pp. 153 y ss. Como veremos más adelante, en el argot inquisitorial «reconciliados» eran los reos que abjuraban de su herejía y volvían al seno de la Iglesia. Dentro del sistema de penas, la reconciliación era la sanción más común. Consistía en la vuelta a la Iglesia del hereje que había cumplido su penitencia.

¹³¹⁷ MOYA TORRES, F. M. DE, *Memorial al Rey Felipe V, acerca del mal universal de España y modo de remediarlo*, s. l., c. 1727.

instalarse. Otro caso probado es el de Louise Marie Bernarde, viuda de François Henriques Raba, muerto en diciembre de 1742. Nacida en España en 1712, arriba a Burdeos en 1763 junto con sus ocho hijos y su nieta Esther Fereyra. Todos sus hijos fueron circuncidados y su familia al completo adoptó nombres hebreos, ella también (Sara). Según CARDOSO, en el transcurso del s. XVIII se registraron en Burdeos 755 circuncisiones: 617 niños y 138 adultos. Muchos de los adultos eran refugiados llegados de España y Portugal¹³¹⁸. Se han hallado en Bayona registros de circuncisión redactados en español, como el de Samuel Gomes Atias.

Ce *libro* est intéressant à plusieurs égards. Il montre d'abord la persistance, chez les Juifs de la région de Bayonne, de la langue et des traditions hispano-portugaises, plus précisément ici de la langue espagnole que parlaient nombre de ces familles¹³¹⁹.

MENDES DOS REMEDIOS ofrece el testimonio del economista Isaac Pinto, quien sostiene que avanzado el s. XVIII seguían llegando a Ámsterdam judíos procedentes de España¹³²⁰. La comunidad de la ciudad impulsó entonces un masivo esfuerzo para rejudaizar a los recién llegados. Si bien rechazaban las creencias cristianas, en muchos aspectos de la vida cotidiana vivían y actuaban, naturalmente de forma inconsciente,

¹³¹⁸ CARDOSO DE BETHENCOURT, L., «Le trésor des Juifs Séphardim». *REJ*, 26 (1893), p. 254; CIROT, G., «Notes sur les Juifs portugais de Bordeaux». *Revista da Universidade de Coimbra*, 11 (1933), pp. 163-164. «Nación» (*Nation*) es el término empleado en la Edad Moderna y contemporánea para referirse en Burdeos y otras ciudades del oeste de Europa a las comunidades organizadas de cristianos nuevos, y más tarde de aquellos que decidieron vivir abiertamente como judíos. Presentaban estructuras familiares y colectivas con gobierno propio, regidas por los *parnasim*, esto es líderes, y *gabay*, tesorero. Con los derechos políticos que se les otorgan a finales del XVIII desaparecen las “naciones” y quedan los judíos que gozan con la Revolución de derechos de ciudadanos activos. El hecho global de la emancipación de los judíos franceses, decretada por la asamblea nacional el 2 de septiembre de 1791, confirma la desaparición en Francia de la nación judía en cuanto tal. También los conversos ibéricos eran conocidos y se autodenominaban como la gente «de la nación» judía. La pervivencia de esta conciencia debió desarrollar entre los que conservaban esta memoria fuertes lazos de solidaridad.

¹³¹⁹ NAHON, G., «Le registre espagnol des circoncisions de Samuel Gomes Atias (Bidache 1725-1773)». *Bulletin Hispanique*, 76, 1-2 (1974), p. 143.

¹³²⁰ *Os judeus portugueses em Amsterdam*, F. França Amado, Coimbra 1911, p. 47. Los primeros conversos llegaron a Ámsterdam huyendo de la persecución inquisitorial portuguesa hacia finales del s. XVI. Fue Jacob Tirado, ex marrano emigrado de Portugal, quien obtuvo de las autoridades autorización para practicar el culto mosaico en el ámbito privado. En la primera mitad del s. XVII, se percibe con claridad el nexo que une al Siglo de Oro español con la llegada a la ciudad de grupos de judaizantes procedentes de la Península ibérica. Los grandes autores judíos aprovecharon su conocimiento directo de las fuentes de la teología cristiana para debatir en famosas polémicas sus argumentos, pero al mismo tiempo utilizaron la cultura secular y teológica española para atraer al judaísmo a los marranos de la Península. El breviario de legislación *Thesouro dos Dinim* (*que o povo de Israel he obrigado saber e observar*), de Menasseh ben Israel, nace entonces (1645-7, con una segunda edición en 1710) con la finalidad de catequizar a los ex marranos de Ámsterdam. Muchos de aquellos refugiados, algunos figuras importantes de la comunidad, estrecharon lazos con España, como el barón Manuel de Belmonte (para los suyos, Isaac Núñez de Belmonte), agente del rey de España en Ámsterdam los años inmediatamente posteriores a la invasión francesa de los Países Bajos, en 1672.

como católicos. Un alto porcentaje de aquellos refugiados hacían transbordo en los puertos del sudoeste de Francia.

Comme Bordeaux, Nantes et Rouen, les ports du pays ouvraient sur la grande mer marrane qui allait de Séville à Hambourg et dont Amsterdam constituait le centre¹³²¹.

Finalmente, informes de la policía de París mencionan el caso de un judío procedente de España en el período comprendido entre 1755 y 1759¹³²².

De otra parte, debido a la naturaleza secreta y clandestina del criptojudaismo, se hace difícil aventurar nada concluyente a propósito del número y proporción de judíos en España a comienzos del s. XIX¹³²³. Podría aducirse a favor de la teoría de su extinción el hecho de que en la segunda mitad del s. XVIII los procesos por herejía judaizante desaparecieron casi por completo. Si bien la Inquisición subsiste por entonces, en sus últimos años de actividad se ocupó en perseguir otras categorías de delitos que la herejía. Paradójicamente, la iglesia y el sector más reaccionario de la sociedad no cejaron en el empeño de hostigar a judíos y masones, estrechamente unidos en complot contra los intereses de la Monarquía, a decir de sus cuadros dirigentes.

Con todo, se han dado a conocer algunos casos. Por ejemplo, el de un judío sevillano de origen portugués, hijo del conde de Montelirios, de nombre Alejandro María Aguado (futuro marqués de las Marismas). A principios del s. XIX, comienza a darse a conocer como militar. Aliado con el bando “afrancesado” en la Guerra de Independencia, en 1813 se traslada a Francia, donde monta una casa de comercio que alcanzó gran prosperidad.

Prestando obediencia al rey José [Bonaparte], aceptó un empleo en el ejército español que éste se esforzaba por organizar. Su conducta fue igual a la de tantos otros hombres estimables, que juzgaban ya imposible toda lucha; y que después de haber defendido los derechos de la nación, erraron tristemente abandonándola cuando lidiaba aun, y se sujetaron a una dinastía, consagrada a su juicio por la victoria, y destinada en su imaginación a hacer la felicidad de los pueblos peninsulares¹³²⁴.

¹³²¹ ZINK, A., «Une niche juridique. L’installation des Juifs à Saint-Esprit-lès-Bayonne au XVIIIe siècle». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 49/3 (1994), p. 643.

¹³²² KAHN, L., «Les Juifs de Paris de 1755 à 1759». *REJ*, 44 (1904).

¹³²³ Voltaire, en *Un chrétien contre six juifs* (1776), se aventura a dar la cifra de «quatre mille cachés en Espagne et en Portugal». Según CARO BAROJA «lo probable es que hubiera más» (*Los judíos en la España moderna...*, t. III, op. cit., p. 35).

¹³²⁴ PASTOR DIAZ, N. y CARDENAS, F. DE (eds.), *Galería de españoles célebres contemporáneos ó biografías y retratos de todos los personajes distinguidos de nuestros días en las ciencias, en la política, en las armas, en las letras y en las artes*, t. III, Imprenta de Sanchiz, Madrid 1842, p. 6.

Tras la Restauración de 1823, merced a las relaciones que mantiene con agentes de la Corona, afrancesados como él, como el ministro López Ballesteros o el marqués de Miraflores, toma posición de banquero y comisionado de España en la bolsa de París. De regreso en España, lleva a cabo grandes obras de infraestructura. La apertura del canal de Castilla, la desecación de las marismas del Guadalquivir y la financiación de la *ruta del carbón* Sama de Langreo-Gijón llevan su sello¹³²⁵.

ÁLVAREZ CHILLIDA afirma que si bien el criptojudasmo puro alcanzó importancia en algunas regiones de Portugal hasta los albores del s. XX, no fue así en España, aunque sostiene convincentemente la presencia dentro de nuestras fronteras de familias que hasta el s. XX han mantenido por tradición actitudes judaizantes, siendo el criptojudasmo puro el más improbable¹³²⁶.

CARO BAROJA ofrece testimonios de la existencia de grupos reducidos de criptojudíos que habrían logrado sobrevivir clandestinamente en zonas apartadas de la Península. El primero de ellos fue dado por un inglés que recorrió España de 1836 a 1840 con el propósito de difundir la Biblia protestante, George Borrow. En sus viajes tuvo contacto con gentes que le hablaron de la presencia de familias de judaizantes en España, destacando tres casos: 1) el de un judío a quien Borrow había encontrado años antes por los alrededores del mar Báltico y posteriormente en Gibraltar; 2) el de un sacerdote, antiguo funcionario de la Inquisición, que conoció en Córdoba; y 3) el de un comerciante que conoció cerca de Talavera de la Reina, en enero de 1836. Este último confesó a Borrow lo siguiente:

Rara vez vivimos en las ciudades grandes; sólo vamos a ellas para nuestros negocios, y preferimos vivir en los pueblos. Ciertamente que no somos mucha gente; en pocas provincias de España contaremos más de veinte familias. Ninguno de los nuestros es pobre. Los que sirven, lo hacen por conveniencia más que por necesidad, porque sirviendo unos en casa de otros, se adiestran en tráficos diferentes. No es raro tampoco que el tiempo que se sirve sea el del noviazgo, y los criados se casan a veces con las hijas de sus amos¹³²⁷.

¹³²⁵ Sobre el personaje RIVAS SANTIAGO, N., *Luis López Ballesteros, gran ministro de Fernando VII*, Mediterráneo, Madrid s. f., pp. 119 y ss.; sobre su origen judío CARO BAROJA, J., *Los judíos en la España moderna...*, t. III, op. cit., pp. 196 y ss.; y KARDÚNER, L., *Alejandro Aguado: el bienhechor*, Instituto Judío-Argentino de Cultura e Información, Buenos Aires 1954, pp. 37 y ss.

¹³²⁶ *El antisemitismo en España: la imagen del judío (1812-2002)*, Madrid: Marcial Pons Historia, 2002, pp. 89 y ss.

¹³²⁷ *La Biblia en España o viajes, aventuras y prisiones de un inglés en su intento de propagar por la Península las Sagradas Escrituras*, Centro de Estudios Andaluces-Editorial Renacimiento, Sevilla 2011, p. 164. La traducción, de Manuel Azaña, data de 1921. Los pasajes que sirven al análisis de CARO BAROJA se recogen en los capítulos XI y XVII.

Pese a la credibilidad que esta fuente merece al antropólogo, historiador, lingüista y ensayista vasco -a cuyo juicio «Borrow exagera, pero no inventa»-, ha sido cuestionada por historiadores de la talla de AMADOR DE LOS RÍOS, MENÉNDEZ Y PELAYO, PÉREZ y BEINART¹³²⁸.

Más «documentado y verosímil» es, a juicio de PÉREZ, el segundo de los testimonios que aporta CARO BAROJA¹³²⁹. Su autor es Samuel Schwarz, ingeniero de minas judío de origen polaco que descubrió en 1917 la existencia de focos de cristianos nuevos en la localidad portuguesa de Belmonte, en la frontera nordeste con España, dándolos a conocer posteriormente en su obra *Os Cristãos-Novos em Portugal no Século XX* (1925)¹³³⁰. Sin embargo, se sabe que antes de trasladarse a Portugal Scharwz había residido algún tiempo en España, donde no conoció nada parecido.

d.3) Los límites de la supervivencia

Llegados a este punto, nos hacemos la siguiente pregunta ¿qué motivó que los conversos sobrevivieran al despliegue coercitivo del Estado? Probablemente fueron varios los motivos. De entrada, no se pierda de vista que si los recursos económicos de la Inquisición eran limitados, su actuación también tenía límites. No es de extrañar por ello que muchas de sus potenciales víctimas pudieran escapar de sus garras, ora huyendo al extranjero, ora camufladas en el anonimato de la ciudad. Otros vieron cómo esa falta de recursos hacía que tal vez el lugar donde vivían no fuera visitado por la Inquisición, «ya que el tribunal de distrito de turno, se dedicaría más a peinar otras áreas más ricas»¹³³¹.

Es sabido además que la Inquisición no siempre actuó con la misma dureza. A los períodos de abierta represión sucedían otros de relativa calma.

¹³²⁸ AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Historia social, política y religiosa...*, t. III, op. cit., pp. 557-559; MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, t. II. *Protestantismo y sectas místicas, Regalismo y enciclopedia. Heterodoxia en el siglo XIX*, Editorial Católica-BAC, Madrid 1987, pp. 888; PÉREZ, J., *Los judíos en España*, op. cit., p. 285; y BEINART, H., «Judíos y conversos en España...». *Hispania*, 24:94 (1964), p. 294.

¹³²⁹ *Los judíos en la España moderna...*, t. III, op. cit., pp. 244 y ss.

¹³³⁰ Para un estudio monográfico del estado de la investigación sobre los cristianos nuevos de Belmonte GARCÍA M. A., *Os judeus de Belmonte. Os caminhos da memória*, Universidade Nova de Lisboa-Instituto de Sociología e Etnología das Religiões, Lisboa 1993; y CANELO, D. A., *Belmonte, Judaísmo e Cripto-Judaísmo*, Câmara Municipal de Belmonte, Belmonte 2001.

¹³³¹ ALVAR EZQUERRA, A., *La Inquisición española*, Akal, Madrid 2001, p. 36.

Podía ocurrir que se actuase con extrema dureza en unas décadas, y casi a punto de decapitar a la clase dirigente de una ciudad, no sólo hubiera que frenar la actuación inquisitorial, sino que dejarla adormecida durante un tiempo. En muchas ocasiones ocurrió que por rivalidades familiares, o de banderías, un grupo de una ciudad ponía en marcha la maquinaria inquisitorial, y al paso de los años de procesos, autos de fe, etc. se empezaba a descubrir alguna mácula en ellos mismos: entonces tenían que frenar la maquinaria. Al linaje rival acaso se le hubiera dado un golpe, pero también al propio¹³³².

Desde un punto de vista histórico, tampoco hay que olvidar la anexión de Portugal en 1580 y el desplazamiento masivo de banqueros lusos hacia la Corte española medio siglo después. Como ya es sabido, Portugal no expulsa a los judíos, en 1497 les obliga a recibir el bautismo y les impide abandonar el país. La práctica mayoría continúa practicando en secreto el judaísmo. Huir a la menor oportunidad deviene para ellos, si no en la única, sí en la solución más atractiva y radical. El destino es Castilla: desde 1580 porque los barcos repletos de plata americana traen la prosperidad al vecino país, metrópoli de un Imperio colonial imponente por entonces, pero sobre todo a partir de 1604 y 1627, cuando Clemente VIII primero y Olivares después les conceden libertad de movimientos¹³³³. Más adelante volveremos a tratar sobre estos capítulos. Baste por el momento retener que el primer destino de este importante flujo migratorio fue, como decimos, Castilla. El dato parece pasar inadvertido a SUÁREZ FERNÁNDEZ cuando distingue los casos español y portugués.

La eficaz acción inquisitorial había impedido en los reinos españoles la consolidación de comunidades criptojudías, reduciendo el fenómeno judaizante a casos individuales. Por otra parte, la política de los reyes en 1492 facilitó la salida de cuantos querían permanecer en el judaísmo. Distinto fue el caso de Portugal. Donde fueran obligados a bautizarse, mientras que la Inquisición no fue introducida hasta 1530 cuando el problema de las desviaciones religiosas derivaba hacia el protestantismo. En zonas interiores de Portugal se constituyeron comunidades de criptojudíos en tan riguroso secreto que pudieron sobrevivir hasta principios del siglo XX sin que fuesen percibidas¹³³⁴.

Con todo, ¿encerraba la España de mediados del s. XVIII, como afirmaban Pérez de Prado y Torres, tanto judaísmo? Es lo cierto que desde 1715 tuvo lugar una intensificación de la represión inquisitorial, seguida por unos quince años en que, mes tras mes, se celebraban autos de fe en casi todas las ciudades sede de tribunales de distrito. El fenómeno continuará, con una periodicidad cada vez mayor, hasta la década

¹³³² Ibid.

¹³³³ Según la tesis de HUERGA, en el período de transcurrir entre 1620 y 1660 (cuarenta años, el 11 por ciento del tiempo de existencia de la Inquisición) se les permitió vivir más o menos pacíficamente en una zona amplia, en los bordes con Portugal (*En la raya de Portugal: solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1994).

¹³³⁴ *Los judíos*, op. cit., p. 452.

de 1750. Al respecto, resulta esclarecedor que en 1725 Felipe V mandase que el arrendamiento del estanco de tabaco no fuese permitido a los judaizantes penitenciados. No es casual, ya que la administración de esta actividad destacaba entre las profesiones más citadas en las relaciones de los autos del s. XVIII¹³³⁵. Posiblemente la participación de los judaizantes en el comercio del tabaco se debiese al marcado incremento en la producción de nuevas mezclas en Ámsterdam, sede de la más importante comunidad de judíos peninsulares expulsos, como sabemos. Como éste podrían citarse otros ejemplos.

Más todavía, ¿hasta qué punto podemos sacar conclusiones fiables de aquellos procesos? El examen de las declaraciones de los reos y testigos permite, atando cabos, entrar en las vivencias más íntimas de una sociedad automarginada en un solo aunque muy importante aspecto de su ser. Mas, contrariamente a lo que se pudiera pensar, resulta aventurado deducir las pautas de la vida judía por el único prisma de los procesos inquisitoriales. Aventurado cuando menos, habida cuenta que las confesiones de los procesados, psicológicamente destruidos por el tribunal y sus circunstancias, da la impresión de que esconden más de lo que revelan, unas veces, y de que revelan más que esconden, ótras. Por consiguiente, conviene analizar qué clase y cuánto judaísmo vivían aquellos infortunados o, expresando la cuestión en otros términos: ¿en qué consistía ser observante de la ley mosaica?, ¿cuáles ritos y creencias mantenían los descendientes de los conversos de hacía más de doscientos años y después de hasta ocho generaciones de vida católica y existencia judía clandestina? Veámoslo.

d.4) La religión criptojudía: sincretismo, aculturación, vida comunitaria

Efectivamente, dedemos ser cuidadosos a la hora de juzgar aquellos procesos y los expedientes resultantes, porque su redacción estereotipada y pasada por el tamiz de la mentalidad cristiana inquisitorial de entonces puede deformar el contenido real de la religiosidad criptojudía. Seguramente muchos asimilados fueron confundidos (intencionadamente o no) con judaizantes, aunque no tenemos datos fiables que corroboren que una mayoría de los procesados no lo fueran realmente.

¹³³⁵ Valga como muestra el auto celebrado en Zaragoza el 18 de octubre de 1722, en el que, dicho sea de paso, fue reconciliado el “rabino” de Madrid Francisco de Córdoba, como se verá. En él casi todos los condenados por el delito de herejía judaizante estaban empleados en la administración del estanco de tabaco. Vid. la relación del auto en la British Library, 4071, bb 43.

Un elemento que complica aun más las cosas es la deformación de numerosas costumbres y devociones judías, producto de la simbiosis que experimentaban con elementos culturales de la sociedad cristiana y la necesidad de encubrir su identidad religiosa. Conforme la religión se fue haciendo más doméstica e iban desapareciendo los rabinos, los conversos fueron simplificando muchas tradiciones. Así, la versión del judaísmo que se transmitió hubo por fuerza de ser mas *laxa*, si se nos permite la expresión. Lo que no quiere decir que la intención última de sus practicantes o que la fe nuclear en el Dios de Abraham y Jacob se vieran modificadas. Más todavía, seguramente se intensificaron por oposición al entorno hostil.

Para tratar de entender el lugar que ocupa el sincretismo en el universo mental de los criptojudíos, tenemos primero que reconocer la tendencia de cualquier cultura, religiosa o de cualquier otro tipo, de absorber elementos de la cultura dentro de la cual subsiste -en este caso por la influencia dominante del ambiente cristiano-, a pesar incluso de que contradigan determinadas características o elementos propios. Segundo, debemos reconocer que mientras el judaísmo de los judaizantes era secreto y peligroso, su catolicismo era abierto, oficial, obligatorio y universal. Por otro lado, estirpes completas de marranos llegaron a acumular más de ocho generaciones, como decíamos arriba, aparentando ser católicos. Vivían en unos dominios donde era inconcebible ser otra cosa que católico. El lenguaje y el discurso cotidianos, el universo de pensamiento y hasta el paisaje físico estaban repletos de imágenes católicas. Es decir, resultaba, si no imposible, muy complicado, sustraerse al modo católico de pensar y comportarse.

Tal aspecto sincrético, tanto accidental como forzoso, aparece con regularidad en la documentación inquisitorial. Por ejemplo, en la fraseología de la liturgia judía, nutrida de abundantes incorporaciones del lenguaje cristiano, o en la costumbre judaizante de no comer carne en las cenas antes o después de los ayunos¹³³⁶. Ciertamente, no encontramos motivo declarado para tal abstención en el judaísmo, aunque suponemos que puede explicarse como forma de ayunar imitada de la práctica cristiana de no comer carne los viernes o en Cuaresma. Otro tanto cabría decir del énfasis puesto sobre la penitencia y sus rituales. Por ejemplo, en lo atinente a la flagelación, tan corriente en la sociedad cristiana del s. XVIII, ya que, como es sabido,

¹³³⁶ Muchos testigos describen estas cenas como consistentes en pescados, frutas y dulces (AHN, Inq. L. 174, C. 1, sin foliar; Inq. L. 186, C. 3, f. 302). Vid. ALPERT, M., *Criptojudasmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII...*, op. cit., p. 205.

si por algo se caracteriza el edificio de legislación rabínica es justamente por la moderación en los actos penitenciales.

Y executado la reza, que se hacia en el suelo; y concluida la comida, se desnudaron de medio cuerpo arriba, y unos a otros se dieron 24 azotes (...) ¹³³⁷.

También hallamos evidencias de sincretismo, forzoso en este caso, en las celebraciones de fiestas judías, a las que en ocasiones se hacía coincidir en fecha con los días de precepto cristiano para burlar a la Inquisición ¹³³⁸. Esta suerte de sincretismo - como decimos, obligado- se pone también de relieve en la dificultad de consumir carne de reses sacrificadas según los reglamentos de la *kasrut*, porque en el s. XVIII, como sucediera desde las primeras generaciones de conversos, adquirirla en mataderos públicos era imposible y sacrificar reses regularmente en domicilios privados entrañaba un grave riesgo. Con todo, los criptojudíos ponían el máximo empeño en tratar la carne del modo más acorde posible con la tradición judía, en particular, la costumbre de dejar sangrar completamente las aves y quitar el sebo de la carne de reses ¹³³⁹.

Aparte de ello, apreciamos en los criptojudíos tanto españoles como portugueses el abandono paulatino y sin solución de continuidad de los ritos hebraicos, inclusive los relacionados con el ciclo de la vida. Muy escasas o nulas son las referencias inquisitoriales, por ejemplo, a la *miqvé* o baño simbólico de la mujer casada, obligado para poder reanudar relaciones sexuales intramatrimoniales con fines procreativos siete días después de menstruar. Lo mismo sucede con la prohibición de mezclar en la dieta productos lácteos con la carne y la circuncisión. Entre los judaizantes de entonces, estar circunciso era caso raro, a excepción hecha de los nacidos fuera de la Península en una comunidad libre judía. Los rabinos de dichas comunidades lo sabían perfectamente y por ello insistían en imponer, como condición de aceptación a los conversos llegados de la Península, la circuncisión a los varones y la *miqvé* a las mujeres casadas. Por supuesto, los matrimonios se celebraban conforme al rito judío-sefardí.

Mas, pese a las numerosas facetas de aculturación que el grupo fue sufriendo con el paso del tiempo, de las que las citadas son tan sólo unas pocas muestras, también hallamos evidentes signos de resistencia cultural a ultranza, en forma de costumbres y

¹³³⁷ Proceso de Diego López Zapata (1725), tomado de CARO BAROJA, J., *Los judíos en la España moderna...*, t. III, op. cit., p. 417, apéndice LVII.

¹³³⁸ Vid. más adelante, en este mismo apartado, el caso de Luisa del Valle.

¹³³⁹ AHN, Inq. L. 160, C. 11. Proceso contra Diego López de Castro.

tradiciones judías que continuaban practicándose inalterables. Destaca sobre todas la actitud ante la muerte y el *más allá*, como es lógico en un grupo tan presionado en lo que respecta a su vía de salvación. Nos referimos a hábitos como el de hacerse enterrar en terreno virgen y envuelto en una mortaja blanca, ayunar durante el período de luto intensivo de siete días que seguía al fallecimiento de un familiar o no permitir que los deudos del finado atendiesen a su propia manutención, de cuya existencia los documentos inquisitoriales del s. XVIII han dejado cuantiosas pruebas¹³⁴⁰.

En este contexto, distinguir al auténtico judaizante del asimilado descendiente de converso que hubiera incorporado a su vida cotidiana, bien que inconscientemente, ayunos, ritos, oraciones o ceremonias de su religión ancestral carentes de valor o significado religioso¹³⁴¹, máxime tratándose a menudo de personas de escasa formación, representaba una ardua tarea que los tribunales inquisitoriales no estaban dispuestos a realizar. En este sentido, sorprende que tras analizar las acusaciones de la Inquisición contra los judaizantes se nos revele su profundo conocimiento de todo lo judaico. Sabían los inquisidores diferenciar muy bien entre una costumbre adquirida y un mandamiento de la Halajá. Así y todo, lo que *hacían* los procesados les importaba más que lo que *creían* para condenarlos.

En este orden de ideas, importa precisar qué intereses podía albergar aquella sociedad en no distinguir a los judaizantes de los que no lo eran. Motivaciones socio-económicas, desde luego, que analizaremos con detenimiento cuando tratemos de los estatutos de limpieza, en el siguiente apartado. Pero es que también la Inquisición reconocía muchas veces tradiciones o costumbres hebreas allí donde sólo se practicaban por tradición o herencia familiar, después de generaciones de vida católica sincera. Ya hemos tratado de la tipología de conversos en otras páginas, pero conviene precisar ahora que la Iglesia no financiaba a la Inquisición, y que ésta no era rica: cada tribunal debía hacer aprobar sus gastos por la Suprema y de allí llegaban órdenes de escatimarlos

¹³⁴⁰ ALPERT, M., *Criptojudaismo e Inquisición en la España de los siglos XVII y XVIII...*, op. cit., pp. 240-241. Se observa una actitud similar en los criptomusulmanes. La escatología musulmana también conoció una continuidad en el período morisco, transmitiéndose mediante relatos, hadices, anécdotas, etc., escritas en los manuscritos aljamiados y árabes, y seguramente también contadas de forma oral. Aunque se vieran obligados a enterrarse en cementerios cristianos, algunas costumbres nos hablan de la permanencia de usos destinados a facilitar la separación entre el alma y el cuerpo. De los ritos mortuorios se mantienen especialmente las oraciones por los difuntos, así como la «carta de la muerte» con la que se les agasajaba.

¹³⁴¹ Costumbres arraigadas como, por ejemplo, vestir ropa limpia los sábados, o el rechazo, más físico que por proscripción religiosa, de alimentos como el cerdo o el pescado sin escamas ni aletas u otros prohibidos por la Biblia (Deut. 14, 4-2).

lo más posible. Para poder mantener sus sedes y pagar los salarios de sus funcionarios la Inquisición tenía que cubrir un cupo de procesos y a veces, sencillamente, no era fácil hallar casos de herejía flagrantes. De ahí que la colaboración pública resultase capital para un sistema de delaciones de delitos de fe que ningún pontífice ni padre de la Iglesia declaró nunca opuesto al Evangelio: si un vecino denunciaba a un hereje -judaizante, por ejemplo- y la Inquisición lo hallaba culpable, ese vecino sacaba partido de las propiedades confiscadas. Poco importaba que los ritos o costumbres del desdichado resultasen vacíos de significado religioso.

En cualquier caso, si los judaizantes hispánicos, de naturaleza fraccionada e incierta, no podían crear un sistema de formación religiosa, en contraste con la costumbre judía universal, ¿cómo entonces consiguieron preservar y transmitir su identidad?

Es obvio que en la vida de cada uno llegaba un momento de iniciación, gracias al cual descubría que sus familiares eran observantes también. Normalmente un pariente o amigo de la familia era el encargado de revelar el secreto e iniciar al neófito en las costumbres y leyes judaicas. Sin embargo, dada la fundamental ignorancia de todos, el declararse judío y la comunicación de la necesaria información sobre el comportamiento apropiado, sería insuficiente a menos que hubiese alguna importación de enseñantes o de libros explicativos¹³⁴². Pese a las dificultades, la transmisión y el mantenimiento de la conciencia judía competía a menudo a la junta o reunión, donde todos, mujeres incluidas, contribuían en parte. Así pues, los judaizantes aprendían unos de otros, en comunidad y en privado. Cuando se adoctrinaba a los niños, se ponía especial cuidado en aleccionarlos para que no desvelasen esta práctica.

Empero, si un elemento destaca sobre todos en la resistencia de la conciencia judía ése es, a nuestro juicio, la práctica, ciertamente habitual, de estrechas relaciones endogámicas. Gracias a ello los criptojudíos fueron capaces de sobrevivir formando pequeños grupos, relacionados unos con otros en entornos más o menos abiertos, próximos, urbanos los más, como ponen de manifiesto las testificaciones generales de

¹³⁴² Los judaizantes sacaban enseñanzas judías de comentarios sobre el Antiguo Testamento recomendados por la Iglesia con fines cristológicos. La procesada Mariana Díaz afirmó haber aprendido algo de un libro titulado *Vidas de patriarcas y profetas: el Grande Hijo de David Cristo Nuestro Señor*, en el proceso seguido contra su madre, Rosa Rodríguez (ADC, Inq. L. 572/7061, f. 30 v.). Bien mirado, debió de ser insuperable su ignorancia del latín y la dificultad de encontrar libros, cuando no de leerlos, en un país poblado de analfabetos, por no hablar del nivel de preparación que requiere la labor de exégesis que supone un ejercicio de esta naturaleza.

los procesos. La Inquisición tuvo muy claro desde el principio el alcance y significación de la endogamia. En el proceso incoado en Cuenca contra Ventura Luis, los inquisidores hicieron apuntar específicamente que

ninguno de los observantes se podía casar si no es con quien siguiese la misma ley¹³⁴³.

Entre los criptojudíos estaba mal considerado casarse fuera del grupo. Cuando, por ejemplo, Diego de la Mota contrajo matrimonio con una cristiana vieja, sus padres le negaron la palabra:

Haber sido esta boda a disgusto de sus padres, por no ser la dicha María Serrana de la misma ley¹³⁴⁴.

La madre de Diego, al parecer, le había advertido:

“Ahora comerás sebo, sangre y otras cosas”, dándole a entender que, habiéndose casado con mujer que no era de su ley no guardaría estas ceremonias de la Ley de Moisés¹³⁴⁵.

Por sus devastadoras secuelas destaca por todos el proceso de María de Tudela, judaizante madrileña que delató a familias enteras de los suyos¹³⁴⁶. Las pesquisas comienzan con el proceso de Antonio Rodríguez, de 51 años, administrador de las reales fábricas de pólvora de Tembleque (Toledo)¹³⁴⁷. Sospechoso de judaizar, fue arrestado en julio de 1716 y permaneció negativo por espacio de tres años. En 1719, bajo amenaza de tormento, confesó que hacía dieciséis años que era observante de la ley mosaica y que viudo había buscado casarse en segundas nupcias con una pariente de su difunta mujer, Isabel Rodríguez, que al morir, le había dicho que contrajera matrimonio con su sobrina, Josepha Hernández, «según la ceremonia que observaban los judíos de casarse con la pariente transversal más cercana de su mujer»¹³⁴⁸. Tras quedar Josepha embarazada, se traslada a Madrid para recibir los cuidados de Rodrigo de la Peña, sobrino de Antonio, casado con María de Tudela. La necesidad de arreglar con urgencia

¹³⁴³ ADC, Inq. L. 571, C. 7056, sin fecha ni foliación, probablemente noviembre de 1721.

¹³⁴⁴ Ibid., f. 2, v.

¹³⁴⁵ Ibid., f. 26, v.

¹³⁴⁶ El caso ha sido estudiado en profundidad por CARO BAROJA, J., *Los judíos en la España moderna...*, t. III, op. cit., pp. 55-82.

¹³⁴⁷ AHN, Inq. *Alegaciones Fiscales* 3722/178. Por su estado físico, lamentable, le fueron perdonados los años de galeras impuestos por la sentencia.

¹³⁴⁸ LERA GARCÍA, R. DE, «La última gran persecución inquisitorial contra el criptijudaísmo: el tribunal de Cuenca (1718-1725)». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 47/1 (1987), pp. 87-137.

una dispensa matrimonial llevó a Antonio a pedir consejo a Francisco de Torres, «el Papa de los judíos, [que] predicaba y casaba entre ellos», cercano al círculo del rico asentista don Francisco de Miranda, el más influyente del grupo por sus vínculos con la Corte¹³⁴⁹. ALPERT relata que Antonio sentía enemistad hacia María de Tudela, porque cuando Josepha dio a luz, tanto María como su madre, Luisa del Valle, entregaron el bebé a la inclusa, de modo que cuando Antonio y Josepha fueron detenidos, implicaron a las dos¹³⁵⁰.

Como es habitual en las causas de judaísmo, las delaciones se fueron encadenando a medida que los denunciados eran encarcelados. Estando presa en el tribunal de Corte, María conoce a un reo de bigamia, Antonio Rodríguez Carrasco, a quien confía lo que sabía de la *complicidad judaizante*. Rodríguez Carrasco, probablemente buscando clemencia, testificó ante los inquisidores todo cuanto le había confiado María. La delación de Rodríguez Carrasco comprometió a unas 170 personas, una de ellas era Francisco de Torres¹³⁵¹. María dijo de Torres que «había amenazado con traicionar a todos los judaizantes, y que era un “vil hombre”»¹³⁵², aunque para cuando María declaró, Torres y su esposa, Isabel de Ribera, y sus dos hijos, Manuel y Melchor, ya estaban presos. Torres e Isabel eran, además de esposos, primos hermanos¹³⁵³.

La situación por la que atravesaba Torres era dramática, pues con ésta era la segunda vez que lo encartaban. Torres y su esposa confesaron ampliamente, y de manera muy directa contra otro miembro del grupo, María Feliciano Hurtado de Mendoza y Pimentel, a quien detestaban por creerla culpable de haber suministrado algún tipo de brebaje a su hijo Melchor con fines espurios. Precisamente, el hermanastro de María Feliciano, Antonio Cisneros, estaba casado con la hija de Francisco de Miranda. Desesperado, bajo tormento, Torres se derrumba y, pese a las advertencias de Miranda, termina por comprometer a todos.

¹³⁴⁹ Biblioteca Nacional, ms. 9304.

¹³⁵⁰ *Criptojudasmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII...*, op. cit., p. 184.

¹³⁵¹ Dice CARO BAROJA que las seis audiencias que necesitó Rodríguez Carrasco para declarar lo que María le había confiado, de las cuales la última data del 19 de julio de 1718, «dieron materia a no menos de treinta y un folios» (*Los judíos en la España moderna...*, t. III, op. cit., p. 55).

¹³⁵² ALPERT, M., *Criptojudasmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII...*, op. cit., p. 184.

¹³⁵³ También el último proceso de la lista de autos celebrados por la Inquisición de Toledo, el de Diego Ventura Pastor, detenido el 6 de mayo de 1755, saca a relucir relaciones endogámicas. Diego y sus hermanos, según uno de los testigos, se habían casado «con mujeres de la gente». Otras mujeres, sin embargo, habían casado mal «por no ser los maridos de la gente» (AHN, Inq. L. 188, C. 3)

En resumen, las delaciones en cadena que siguieron a lo que María de Tudela contó en el calabozo, unido a las malas relaciones que mantenían algunas de aquellas familias, motivaron el derrumbamiento de dos importantes círculos de criptojudíos estrechamente relacionados: los de Madrid¹³⁵⁴ y Cuenca¹³⁵⁵. Suponemos que, de haberse conservado los archivos de otros tribunales de distrito, destruidos o saqueados durante las guerras del s. XIX, encontraríamos sucesos semejantes, incluso de personas emparentadas con aquellos.

Pese a que episodios como estos eran frecuentes, la presión de la Inquisición sobre los cristianos nuevos y sus prácticas diarias constituyó, sin duda, un acicate para la resistencia solidaria, solidaridad de la que participaban todos, en la medida de lo posible. Afirma CARO BAROJA que «en todo lo que fuera auxilio y mutua ayuda, los judaizantes formaban una verdadera comunidad de hermanos»¹³⁵⁶. Ocultaban en sus casas a los perseguidos por la Inquisición y, cuando eran capturados, los más ricos ayudaban a los procesados y sus familias procurándoles información o facilitándoles la huida por medio de sobornos a los alcaides u otras tretas. Se sabe que las familias ricas procuraban emplear a criptojudíos y distribuían limosnas entre los miembros de la comunidad más pobres.

Como en toda forma de vida comunitaria, se observa un reparto de roles y tareas. Por ejemplo, el grupo madrileño de judaizantes contaba entre sus fieles con Isabel de Aragón, una «ensalmadora y santiguadora, encargada de actuar cuando alguno de sus hermanos se consideraba aquejado de mal de ojo».

De la ya referida Luisa del Valle se dice que cumplía la misión de comunicar las noticias, razón por la cual era conocida con el sobrenombre de “el Calendario”. Estamos de acuerdo sólo en parte. Ciertamente es que en los archivos aparece así mencionada, mas, a nuestro parecer, por un motivo diferente: su misión consistía en transmitir al grupo las fechas de las fiestas judías, las cuales, como es sabido, siguen el calendario lunar, corregido algunos años para que los días santos caigan en la misma época del año solar.

¹³⁵⁴ Tras examinar los testimonios ofrecidos durante la serie de procesos oídos en Toledo entre 1718 y 1721 contra judaizantes madrileños, hay razones para suponer que este grupo estaba compuesto por alrededor de cuarenta individuos, aunque con toda probabilidad la cifra sería mayor.

¹³⁵⁵ En el período que va de 1719 a 1722, la lista de castigados por el Santo Oficio de Cuenca suma 98 en 1719, 80 en el auto de 22 de diciembre de 1720, 32 en 1721 y 32 en 1722. Representaban una persona de cada sesenta de la ciudad. Sin embargo, casi todos pertenecían a solamente cuatro familias, las cuatro entremezcladas íntimamente. Casi todas eran familias de comerciantes u ocupadas en el estanco de tabaco u otras rentas públicas.

¹³⁵⁶ *Los judíos en la España moderna...*, t. III, op. cit., p. 65.

Es decir, que dado que las fechas eran siempre aproximadas, y que en ocasiones se alteraban con la finalidad de desviar la atención de los inquisidores, era necesario que alguien tomara las decisiones de forma centralizada y se encargara a su vez de comunicarlas al grupo.

Tampoco faltaba quien se hiciera cargo de los tratos con la Iglesia, asumiendo el cometido de visitar templos y capillas para hacer acopio de cédulas que luego distribuía entre los miembros de la comunidad. Hay que considerar que asistir a misa era una obligación cívica, de forma que si se hacía en una parroquia a la que no se pertenecía como feligrés, se obtenía un certificado de asistencia, o cédula, que luego se presentaba al cura párroco¹³⁵⁷.

Por razones que no escapan a nadie, el papel que desempeñaban los médicos era fundamental, ya no tanto desde el punto de vista estrictamente sanitario, como de la seguridad. Pese a que los judaizantes en su mayoría no eran circuncisos, un médico de confianza resultaba indispensable para proteger del Santo Oficio no sólo a los enfermos varones, sino, por efecto de las delaciones, al resto. Rodríguez Carrasco cita en sus soplos nada menos que a cuatro: Peralta, pariente de la madre de María de Tudela, Vargas, Cruz y el más reputado de todos, el doctor Diego Mateo Zapata¹³⁵⁸. No obstante, los nombres de Peralta, Cruz y Zapata habían saltado en procesos anteriores.

[El 4 de mayo de 1717] Rodrigo de la Peña -preso por judaizante en el tribunal de Logroño- confesó ante los inquisidores que «ha oído son de la casta de judíos los médicos Zapata, Cruz y Peralta, como así se lo dijeron su suegra y Leonor Díaz, y no le dijeron eran observantes»¹³⁵⁹.

Zapata tuvo varios tropiezos con el Santo Tribunal¹³⁶⁰. Fue delatado en repetidas ocasiones. Su primer delator fue Francisco Javier de Valenzuela, procesado en Logroño,

¹³⁵⁷ Hacía el servicio Rafael Pimentel, de Liorna, judío circunciso que se había hecho bautizar al llegar a España (AHN, Inq. L. 186, C. 3). Nótese que cuando los documentos califican a un personaje “de Liorna” es indicativo de que había vivido libremente como judío. Desde el s. XVI, cuando la familia Médici la convirtió en la ciudad más cosmopolita y activa del Mediterráneo, Liorna o Livorno es el paradigma de la vida judía en libertad. Sobre la judería de Livorno y la huella que en ella dejaron los judíos y conversos españoles BONÍN, P., *Sangre judía II...*, op. cit., pp. 168 y ss.

¹³⁵⁸ Declaración de Rodríguez Carrasco, por boca de un reo judaizante, Rafael Pimentel, el 14 de julio de 1718 (fol. 32 v.).

¹³⁵⁹ SARRIÓN MORA, A., *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2006, p. 68. Cita como fuente el L. 573, exp. 7065, fol. 33.

¹³⁶⁰ Pueden consultarse documentos transcritos de los procesos contra Zapata, incluidas declaraciones y defensas autógrafas del propio doctor, en *ibid.*, pp. 153-181. De las declaraciones rescatamos, por lo ilustrativo, un extracto de la prestada por Manuela Hurtado (de Mendoza y Pimentel), hermana de María Feliciano, de quien hemos dado cuenta antes, fechada en 1721: «declara que, el año de siete [1707], por el verano, fue a ver a Francisco de Lara, que estaba con un accidente de mal de orina peligroso (...). Y en

a consecuencia de lo cual Zapata pasó cerca de dos años en las cárceles de Cuenca, aunque posteriormente pudo continuar ejerciendo su oficio. En 1695 fue delatado por segunda vez por Clara Rodríguez, conversa de origen portugués, presa en Murcia. La tercera sobrevino en mayo de 1717, como se ha visto.

Por supuesto, la comunidad tenía sus líderes. CARO BAROJA cita a Miranda, Torres y Antonio Carrillo¹³⁶¹, aunque ALPERT menciona como hombre clave a Miguel de Robles, judío bayonés, circunciso, que gozaba de prestigio entre los judaizantes madrileños. De él dice que era

el mayor «misionero» judío de su época y director de la celebración de la Pascua judía en Madrid en 1716. Logró escapar de la Inquisición¹³⁶².

Justamente, el ascendiente que poseía ante los judaizantes como conocedor del ritual judaico y testimonio vivo de la pervivencia de la fe, explica la figura de lo que los inquisidores denominaban «maestros dogmatizadores».

El maestro dogmatizador era un individuo, generalmente aislado, venido de fuera de la Monarquía -el mal siempre venía de fuera, decían los inquisidores- para resucitar la fe judaica entre los conversos y educarlos en la ley de Moisés. Eran, por tanto, individuos de un enorme peligro y a los que el Santo Oficio prestaba especial atención¹³⁶³.

No obstante, el elemento nuclear de cohesión grupal lo constituía la sinagoga. Según las confesiones de Francisco de Torres, los judaizantes de Madrid se reunían en

encontró al doctor don Diego Zapata en la alcoba de dicho Lara (...). Y dicho doctor Zapata dijo, hablando con Lara: Amigo, aquí no hay otro remedio que unas candelillas que quitan la carnosidad o estorbo que impide el orinar. Y el dicho Lara al oír esto le asió de las manos diciendo: Amigo, más quiero morirme que ponerme en manos de un cirujano, pues, ya sabe vuestra merced el inconveniente que hay y será descubierto. A que dijo dicho Zapata: No es menester cirujano, que esto lo puede hacer mi señora doña Francisca, su mujer de vuestra merced. Y dicha doña Francisca dijo (...) no tenía inconveniente llamar a Blas, que era barbero (...). Y Zapata dijo: No nos expongamos a esto, más vale que vuestra merced lo haga, como con efecto lo executó, porque Lara estaba circuncidado; lo que sabían así Zapata como los demás (...), por estar dicho Lara, su suegra, mujer y cuñados declarados judíos observantes con dicho Zapata». Nótese la condición de circunciso de Lara. Los documentos inquisitoriales del s. XVIII no mencionan a muchos, como sabemos.

¹³⁶¹ *Los judíos en la España moderna...*, vol. III, op. cit., p. 67.

¹³⁶² *Criptojudaísmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII...*, op. cit., p. 231. Fue precisamente una junta convocada por él la que eligió como rabino a Francisco de Córdoba, como se verá.

¹³⁶³ LÓPEZ BELINCHÓN, B., «Aventureros, negociantes y maestros dogmatizadores. Judíos norteafricanos y judeoconversos ibéricos en la España del siglo XVII», op. cit., p. 87. Advierte, no obstante, el autor que las noticias de acerca de estos maestros deben tomarse con mucho cuidado. «No todos aquellos testimonios que nos hablan de dogmatizadores se ajustan a la realidad. En muchas ocasiones la presencia de un hipotético dogmatizador era un modo de desviar la atención de los inquisidores del entorno familiar, núcleo básico de enseñanza de la fe criptojudáica. De este modo se hacía recaer la responsabilidad de haber caído en la herejía en una persona ajena al entorno del procesado, con frecuencia venida de fuera y de imposible localización».

la casa de Francisco de Córdoba, «que llamaban la sinagoga»¹³⁶⁴. Se trata de la única vez que los procesos que analizamos emplean la palabra, quizás recargando algo las tintas, vista la situación peligrosa en la que Torres se hallaba. Sea como fuere, lo cierto es que se reunían en casas particulares para celebrar rezos y escuchar sermones, reuniones que a juicio de CARO BAROJA «se hallaban ligadas o mezcladas a fiestas familiares y aun a diversiones profanas, como saraos y bailes»¹³⁶⁵.

Con todo, destaca el dato de que en 1709 los judaizantes madrileños eligieron un rabino («rabino principal de España», en palabras de Torres), de nombre Francisco de Córdoba, incircunciso, administrador de rentas en el Campo de Criptana¹³⁶⁶. Su elección fue respaldada por la sinagoga de Liorna, con cuya comunidad judía, al parecer, lo mismo que con la de Bayona, Fez y otras plazas holandesas¹³⁶⁷, la criptojudía de Madrid tenía contactos.

La sinagoga de Liorna consideró acertada la elección y, así, Córdoba (que se decía de la tribu de Levi) se nos presenta como rabino de una sinagoga que estuvo en su casa; primero en la calle de Caballero de Gracia [...], en un cuarto segundo, y después en un cuarto principal de la calle Angosta de San Bernardo¹³⁶⁸.

Nótese, sin embargo, que cuando los documentos inquisitoriales hablan de un rabino, es difícil saber si se refieren a un hombre que merece tal título o a uno que se supone bastante formado en el judaísmo, y que, según otro documento:

Anda de acá para allá, es el responsable de mantener vivo el espíritu de secta y de corregir las desviaciones heterodoxas que toda vida clandestina produce; vigila las oraciones, los ayunos y las fiestas principales; asiste a ellas, preside los rezos de la asamblea, vigila el cumplimiento de las ceremonias y, por último, reparte consignas¹³⁶⁹.

CARO BAROJA llega incluso a cuestionarse si en sus primeros años esta sinagoga pudo haber ofrecido servicios con la aquiescencia de la primera Corte de Felipe V, con la Princesa de los Ursinos y el propio Macanaz a la cabeza.

¹³⁶⁴ AHN, Inq. L. 160, C. 11. Proceso contra Diego López de Castro.

¹³⁶⁵ *Los judíos en la España moderna...*, t. III, op. cit., p. 67.

¹³⁶⁶ En un auto celebrado en Zaragoza el 18 de octubre de 1722, Córdoba fue reconciliado con cárcel y hábito perpetuos y doscientos azotes, y se libró de las galeras por sus malas condiciones de salud.

¹³⁶⁷ Se sabe que en la enseñanza del judaísmo a los criptojudíos españoles tomaron parte auténticos judíos de Fez, Liorna y otras partes, traídos por el destino a España. Incluso encontramos mención de *mohelim*, esto es, expertos circuncidados, que se desplazaban de Ámsterdam a Madrid.

¹³⁶⁸ CARO BAROJA, J., *Los judíos en la España moderna...*, vol. III, op. cit., p. 67. La confirmación de Córdoba provino de Liorna firmada por Abraham de Córdoba (probablemente pariente de Francisco) y dos más. El detalle de hablar de tres rúbricas sugiere el número exigido por un tribunal judío -un *bet din*-.

¹³⁶⁹ CONTRERAS, J., *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia (1560-1700): poder, sociedad y cultura*, Akal, Madrid 1982, p. 605.

A través de los documentos que ahora se manejan parece que acaso protegieran a los judaizantes ricos que se habían inclinado al bando del primer Borbón y aun les dieran esperanzas de mejor trato para todos los de su cuerda¹³⁷⁰.

Nos parece poco verosímil esta posibilidad. Siendo inapelable que Macanaz y Orry defendieron en España los privilegios del rey frente a la Curia y el Santo Oficio, nunca el fiscal general del Consejo de Castilla mostró debilidad en el convencimiento de que la Inquisición no hubiese de cejar en su empeño de combatir la herejía. CARO BAROJA menciona pasajes de las declaraciones que hizo el delator Rodríguez Carrasco ante el tribunal inquisitorial. Testimonio que en todo caso no es refrendado en otros documentos y que por su gravedad, como dice el propio historiador, «hacen pensar en una superchería inquisitorial urdida tomando como base a la persona, siempre un poco enteléquica, a fuerza de ser folletinesca, del malsín Rodríguez Carrasco»¹³⁷¹. Nos hallamos ante el dilema, siempre controvertido, sobre la autenticidad de los testimonios registrados en la documentación inquisitorial; y no sólo por el efecto que sobre quienes los daban pudiera ejercer la amenaza del tormento o la promesa de una sustanciosa recompensa, sino también porque no hay que perder de vista que en no pocos casos asoman vestigios de ese irreductible prisma inquisitorial, una suerte de filtro interpretativo que el tribunal aplica a los discursos de procesados y delatores, produciendo sobre ellos un efecto codificador, so pretexto de orden y precisión y a menudo con desdén de la verdad.

3. Los estatutos de limpieza de sangre

1.- La expulsión de los judíos no terminó con el fenómeno anticonverso. La doctrina de la pureza de la fe había sumado al axioma converso = criptojudío, proclamado sin empacho por inquisidores y clérigos, la generalización de los estatutos de limpieza de sangre, una peculiaridad española que no se dio en ningún otro país europeo¹³⁷².

¹³⁷⁰ *Los judíos en la España moderna...*, t. III, op. cit., p. 68.

¹³⁷¹ *Ibid.*, p. 69.

¹³⁷² A modo de ejemplo, los judíos fueron expulsados de Francia en 1396, como sabemos. Muchos entonces se convirtieron al catolicismo; entre estos conversos una mayoría siguió practicando el judaísmo en secreto, pero al no haber estatutos de limpieza de sangre que los discriminara se transformaron rápidamente en cristianos y se olvidó del todo su ascendencia judía.

Tales estatutos imponían a todos los que tuvieran raza o mezcla de judío, moro o cristiano nuevo o que hubieran sido condenados por el Santo Oficio como herejes o sospechosos de la fe, una discriminación hereditaria -de carácter ilimitado y cualquiera que fuera el grado de integración en la religión católica¹³⁷³- para el acceso a cargos públicos y honoríficos, el ingreso en los gremios de artesanos, las órdenes religiosas, la Iglesia y las Universidades (reglamentos sectoriales), así como límites a otros derechos y prebendas personales.

El fantasma del judío sobrevivió de este modo encarnado en ellos. Si la Inquisición castigaba a los conversos por judaizantes, los estatutos los discriminaban por el sólo hecho del nacimiento y no por su comportamiento. Se servían, pues, los estatutos de un prejuicio religioso con mucho predicamento entre los cristianos viejos - el criptojudasmo de los conversos- para excluirlos en la práctica de toda participación en la vida social. Obedecían de este modo a los intereses de una mayoría dirigente que, gracias a su aplicación, apartaba de la pugna por el acceso a niveles de vida más altos a competidores muy capaces, concentrando así en sus manos todo el poder. La imposición de un estatuto de limpieza para regular el acceso a determinadas instituciones y corporaciones sociales, tanto religiosas como seculares, sin distinción, pasaba por la comprobación de que el linaje del postulante estuviese libre de toda «mácula», esto es, que no hubiese mezcla con sangre musulmana o judía, o que sus antepasados no hubieran sido condenados por la Inquisición. Los más tenues vestigios de ascendencia judía o musulmana se consideraban muestra de identidad judía o musulmana, dándose así la paradoja de una sociedad, la española, que al tiempo que exigía la unidad etno-religiosa, alentaba una nueva discriminación, primero instintiva, más adelante jurídicamente positiva, entre cristianos nuevos («conversos», «confesos», «cristianos maculados», o «marranos») y viejos («cristianos lindos», «limpios», o «rancieros»)¹³⁷⁴.

¹³⁷³ A diferencia de los estatutos, las medidas de inhabilitación previstas por el Derecho canónico y civil excluían de los oficios públicos y de los beneficios eclesiásticos a los descendientes de condenados por la Inquisición hasta la segunda generación por línea masculina y hasta la primera por línea femenina, amén de imponer algunas prohibiciones suntuarias.

¹³⁷⁴ «De hecho, las cláusulas de “limpieza de sangre” reflejan primordialmente el miedo de la sociedad “cristiana vieja” ante una asimilación judeo-conversa, la cual, a pesar de las serias dificultades iniciales de aculturación, se hacía con el paso del tiempo cada vez más evidente» (HERING TORRES, M. S., «“Limpieza de sangre” ¿Racismo en la edad moderna?». *Tiempos Modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna*, 4/9 (2003), recuperado de Tiempos Modernos en mayo de 2011, http://www.tiemposmodernos.org/viewarticle.php?id=34&layout=html#_ftonref24).

Aunque en teoría no tenía por qué haber diferencias entre el origen judío o moro, testigos y denunciante mostraron siempre particular inquina hacia el converso de judío. Lógicamente, ya que el morisco apenas penetraba en la alta sociedad, la política o la jerarquía eclesiástica, con más razón si cabe después de la expulsión de 1609, cosa que no sucedía con los conversos judíos que a mediados del s. XVI -a resultas de lo que luego diremos- habían alcanzado un alto grado de asimilación en la sociedad cristiana.

El estigma que afrentaba al judío fue salvable inicialmente a través de su conversión al cristianismo. En la historia de España tenemos clara constancia de conversiones que permitieron la integración del judío en la sociedad cristiana en plena igualdad con los cristianos viejos: paradigmáticas en este sentido pueden ser las conversiones de Pedro Alfonso y de la familia Santa María de Burgos. Más tardíamente, al final de la Edad Media, el estigma ya no pudo eliminarse con la conversión, sino que continuaba siendo patente después de la misma¹³⁷⁵.

Habida cuenta lo anterior, parece claro que las principales víctimas de los estatutos fueron lo que hoy llamaríamos clases medias (letrados, artesanos, hombres de negocios, etc.), únicas con opciones reales de aspirar a altos cargos y dignidades, condenadas sin solución de continuidad al inmovilismo social. Fueron los tratadistas coetáneos antiestatutarios los primeros en denunciar que los estatutos constituían un ataque poco velado a la nobleza media de los caballeros, debido a que tenían más dificultades que la gente llana para esconder el carácter converso de sus antepasados que, por su renombre, habrían de ser más conocidos. De ahí que las pruebas de cristiandad fueran «inmemoriales» para éstos y limitadas a dos generaciones para la masa de plebeyos¹³⁷⁶. En cuanto a la aristocracia, se entiende que, desarmado todo proceso de ascenso social de la medianía, resultó favorecida en sus intereses. Su riqueza y poder les permitía además, llegado el caso, sobornar a testigos e inspectores y borrar su rastro.

Todavía hoy sigue siendo difícil cuantificar el impacto real de los estatutos, por tres motivos: 1) no existían en la época registros de datos de carácter personal¹³⁷⁷; 2) los cambios de domicilio y de apellido hacían perder la pista de los parentescos con facilidad; y 3) el tiempo y el olvido hubo de propiciar necesariamente que, al cabo de varias generaciones, no pudiera recordarse la ascendencia de una parte importante de la

¹³⁷⁵ ISRAEL GARZÓN, J., «Del viejo al nuevo antisemitismo», en J. ISRAEL GARZÓN et al., *El estigma imborrable: reflexiones sobre el nuevo antisemitismo*, FCJE, Madrid 2005, p. 12.

¹³⁷⁶ LEA, H. C., *Historia de la Inquisición española*, t. II, Fundación Universitaria Española, Madrid 1983, p. 167. Tratándose del pueblo llano la información de limpieza se basaba en principalmente en pruebas orales.

¹³⁷⁷ Circunstancia que seguro fue aprovechada por los potenciales afectados para cambiar de apellido, de modo que, en poco tiempo, los de raíz hebrea desaparecieron de los reinos hispánicos.

población. Y sin embargo, con el paso del tiempo la demostración de la cualidad de cristiano viejo se convirtió en una auténtica obsesión nacional.

Sería prolijo enumerar todos los colegios mayores¹³⁷⁸, cofradías, concejos municipales y comarcas enteras¹³⁷⁹ que adoptaron estatutos o lo intentaron en alguna ocasión. En líneas generales, no fueron corporaciones religiosas, sino seculares, las primeras en dotarse de estatutos de esta clase¹³⁸⁰. Las órdenes religiosas lo hicieron algo después¹³⁸¹, en tanto que los cabildos catedralicios se incorporarían aún más tarde¹³⁸².

2.- Los estatutos aparecieron sin un sistema fijo en cuerpos sociales específicos, en lugares concretos. No hubo nunca una ley «nacional» y general para toda la Corona de Castilla o, evidentemente, para el conjunto de los diferentes reinos integrados en las dos Coronas, las de Castilla y Aragón, bajo los Habsburgo, después de 1516¹³⁸³. Ni las Cortes promulgaron nunca un estatuto general ni la Administración real dio una

¹³⁷⁸ En el ámbito universitario se promulgó el decreto de 20 de noviembre de 1522, que prohibía otorgar grados a los conversos en las Universidades de Salamanca, Toledo y Valladolid, con excepción de la de Alcalá (vid. KAMEN, H., *La Inquisición española*, op. cit., pp. 133-139). Ello no obstante, había muchos descendientes de conversos que estudiaban en las universidades, después de haber logrado limpiar su genealogía mediante sobornos u otro tipo de fraudes.

¹³⁷⁹ El señorío de Vizcaya prohibió la entrada a los conversos en 1482.

¹³⁸⁰ Colegios mayores, gremios, cofradías y hermandades asistenciales se cuentan entre los más tempranos. El Colegio viejo de San Bartolomé de Salamanca pretendía fechar su estatuto en 1414, aunque sería más tardío en realidad, como veremos. El Colegio de Santa Cruz de Valladolid lo adopta en 1488 y el de San Antonio de Sigüenza en 1497. De la implantación del de la Hermandad de la Santa Caridad cordobesa, datada en 1471 se ha dicho que propició un proceso de «aristocratización» (ARANDA DONCEL, J., «Cofradías y asistencia social en la Diócesis de Córdoba durante los siglos XVI y XVII: las Hermandades de la Santa Caridad», en F. J. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA [coord.], *La Iglesia española y las instituciones de la caridad*, Ediciones escurialenses, Madrid 2006, p. 127).

¹³⁸¹ La de San Jerónimo fue la primera orden en adoptar un estatuto de «limpieza de sangre» en 1486. El del convento benedictino de Montserrat data de 1502. Los dominicos no generalizaron la práctica hasta 1531, año en el que están fechados los estatutos de los monasterios de Santa María de Niebla y San Pedro Mártir de Toledo. Los franciscanos españoles no tuvieron estatuto hasta 1525. La Compañía de Jesús fue la última en imponer un estatuto de estas características, en 1593. Por ese motivo se la acusó de ser un reducto de conversos.

¹³⁸² El de Sevilla, datado en 1515, fue el primero. Le siguen los de la Mezquita-Catedral de Córdoba de 1530 y Toledo de 1547, ratificados en 1555 y 1556, respectivamente.

¹³⁸³ Y Portugal desde 1580 a 1640, fechas de su incorporación y separación. Desde los Reyes Católicos la monarquía hispánica se compuso de un sólo Estado, una sola monarquía, con diversidad de reinos y sistemas jurídicos. Así es como los reinos de Navarra, Aragón y Valencia y el principado de Cataluña preservan sus instituciones peculiares y sus Cortes que deliberan por separado. El rey gobierna a través de virreyes y gobernadores y no tiene el mismo grado de autoridad en todos sus territorios. Sobre el tema TOMÁS Y VALIENTE, F., *Manual de Historia...*, op. cit., p. 282 y ss. Los reinos de la Corona de Aragón perdieron sus fueros a consecuencia de los decretos de Nueva Planta. En 1707, tras la victoria de Almansa, Felipe V decretó la abolición de la legislación foral de Aragón y Valencia. Esta Nueva Planta fue ratificada para Aragón en 1711, Mallorca en 1715 y Cataluña al año siguiente. Los restantes territorios forales, Navarra y las provincias vascas pudieron conservar sus legislaciones privativas gracias a su oportuna desvinculación del bando de los Habsburgo.

provisión o decreto de este tipo. Incluso más: hasta el reinado de Felipe II, la doble jerarquía civil y eclesiástica no abandonó del todo la defensa de los conversos¹³⁸⁴.

Con todo, la actitud irresoluta tanto de la una como de la otra no explica por sí sola la puesta en marcha lenta e irregular de los estatutos. Cabe citar otros factores, como la oposición que generaron en el plano legal y teológico y porque pronto quedó claro que una aplicación minuciosa de tales leyes sería imposible, dada la convivencia, si no coexistencia, de siglos de judíos y cristianos en la sociedad española.

Para ilustrar esta tesis los antiestatutarios se valen de una triple demostración aritmética, histórica y lógica (...). Si nos remontamos hasta la vigésima generación, es decir 600 años atrás, nos damos cuenta de que todos los españoles descienden de moros y judíos y de «todo lo asqueroso de este mundo» (...). Desde un punto de vista histórico, la España medieval fue un país fuertemente mestizado donde coexistieron las tres religiones del Libro. A raíz de las conversiones al catolicismo apareció un nuevo tipo social, el converso, que designaba tanto al convertido de moro (morisco) como al convertido de judío (judeoconverso). Además hubo cristianos que vivieron bajo poder musulmán (los mozárabes) así como musulmanes que vivieron bajo poder cristiano (los mudéjares). Asimismo el silogismo tiende a reforzar el carácter ilusorio de la limpieza: ésta estriba en la cristiandad inmemorial del linaje, pues no se puede conocer la cristiandad de alguien más allá de unas cuantas generaciones, por lo cual nadie tiene el derecho de ser considerado como puro¹³⁸⁵.

Pese a todo, la aplicación lánguida de los estatutos pudo justificarlos desde un punto de vista cristiano, de cuyos valores, sin embargo, el perdón, la clemencia y la misericordia eran y son comúnmente aceptados por los creyentes. Porque conviene recordar que desde el punto de vista de la razón religiosa y del Derecho divino, encarnizarse sin límite con los descendientes del individuo mancillado resulta contrario a todas esas virtudes.

La forma desordenada, esporádica, en que las comunidades adoptaron, cada una por su cuenta, los estatutos de limpieza de sangre, contribuyó a hacerlos, hasta cierto punto, compatibles con el catolicismo español (...). Mientras la exigencia de sangre pura fue establecida en una comunidad dada como un requisito excepcional (...), mientras los estatutos fueron presentados como el resultado de amargas experiencias con cristianos nuevos judaizantes (...) todavía fue posible reconciliar el conflicto que aparentemente existía entre la exclusión de los conversos por su origen judío y la creencia de que el cristianismo acogía y ofrecía la redención a todos los hombres¹³⁸⁶.

En efecto, un edicto que, de forma general, hubiera impedido el acceso a todas las instituciones a las que se había extendido la moda de adoptar estatutos de esta clase, hubiera carecido de la justificación que suponía el utilizarlos para evitar que se

¹³⁸⁴ CAVALLERO, C., «Brujería, superstición y “cuestión conversa”...», op. cit., pp. 369-370.

¹³⁸⁵ PARELLO, V., «Entre hora y deshonor: el *Discurso* de fray Agustín Salucio acerca de los estatutos de limpieza de sangre». *Criticón*, 80 (2000), p. 149.

¹³⁸⁶ SICROFF, A. A., *Los estatutos de limpieza de sangre...*, op. cit., p. 205.

repitieran episodios deshonrosos. Justificación no sólo moral sino jurídica, puesto que también hubiera contravenido el Derecho vigente en las Partidas de Alfonso X:

Otrosí mandamos que después que algunos judíos se tornasen cristianos, que todos los de nuestro señorío los honren, y ninguno sea osado de retraer a ellos ni a su linaje de como fueron judíos en manera de denuesto. Y que tenga sus bienes y sus cosas partiendo con sus hermanos y heredando a sus padres y a los otros parientes suyos bien así como si fuesen judíos. Y que puedan tener todos los oficios y las honras que tienen los otros cristianos¹³⁸⁷.

Así y todo, de acuerdo con la historiografía más autorizada, la referida actitud vacilante respondería, más que a una decisión deliberada, a concesiones obligadas a la paz política y social frente a los recelos de los cristianos viejos y los reclamos anticonversos provenientes, en particular, de las ciudades. La gestión política de los alborotos toledanos de 1449 se ajustó precisamente a este patrón de conducta¹³⁸⁸. De resultas de ellos vio la luz el que se considera el primer estatuto de limpieza de sangre, modelo y punto de arranque de los demás: la célebre Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento¹³⁸⁹. Primero de los dirigidos exclusivamente contra los conversos, porque, en puridad, la consignación explícita entre la hidalguía de sangre y la imposibilidad de mezcla matrimonial y aún ideológica con las razas judía y mora es cosa documentada desde mucho antes. De 1360 datan las Ordenanzas de la Hermandad de Eguilaz y Junta de San Millán de Álava¹³⁹⁰. De su articulado extraemos cuanto sigue:

¹³⁸⁷ Ley 6.^a, título XXIV de la séptima Partida, en *Las Siete Partidas...*, op. cit., p. 204.

¹³⁸⁸ Sobre la rebelión de Toledo se han publicado estudios muy detallados, aquí destacamos los de SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, D., «Prelude to the Inquisition: The Discourse of Persecution, the Toledan Rebellion of 1449 and the Contest for Orthodoxy», en W. J. VAN BEKKUM y P. M. COBB (eds.), *Strategies of Medieval Communal Identity: Judaism, Christianity and Islam*, Peeters, Paris-Leuven-Dudley 2004, pp. 47-74; y ROUND, N. G., «La rebelión toledana de 1449». *Archivum: Revista de la Facultad de Filología*, 16 (1966), pp. 385-446.

¹³⁸⁹ Promulgada por el Ayuntamiento de Toledo, a instancias del alcaide del alcázar de la ciudad, el 5 de junio de 1449, la Sentencia-Estatuto introduce una discriminación entre los cristianos según la fecha en que han recibido el bautismo, en virtud de la cual, despoja a los conversos o cristianos nuevos de «todo oficio e beneficio público e privado en la dicha ciudad de Toledo e en su tierra, término e jurisdicción», y decreta que a partir de ese momento estarán reservados exclusivamente a los cristianos viejos. Vid. BENITO RUANO, E., «La “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento contra los conversos toledanos». *Revista de la Universidad de Madrid*, 6 (1957), pp. 277-306 (una edición revisada y aumentada en *Los orígenes del problema converso*, op. cit., pp. 39-92; contiene un Apéndice con el texto íntegro de la Sentencia-Estatuto, pp. 83 y ss.); BAER, Y. F., *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit., pp. 714 y ss.; GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA, S., «Los fundamentos jurídicos de la “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento», en *Primer Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, vol. 6, t. I. *Campesinos y señores en los siglos XIV y XV*, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo 1988, pp. 201-204.

¹³⁹⁰ Literalmente «Ordenanzas antiguas que tiene esta Hermandad de los escoderos fixosdalgo de la Junta de San Millán o Hermandad de Eguilaz [que] es una de las catorze Hermandades que antiguamente fazian la provincia de Alava para la gobernacion de esta dicha Hermandad e Junta e conservacion de sus privilegios, usos e costumbres antiguos e de su fidalguia e limpieza de sangre que han tenido los que han sido y son d'ella y han de tener los que han de entrar en esa dicha Hermandad y Junta».

7. Yten que conforme a la dicha costumbre antigua los que se admitieren en esta Hermandad sean escoderos fixosdalgo de sangre e posesion por su persona e su padre agüelo e antepasados e que non sean traidores nin infames nin fixos de tales, antes de buena vida, reputacion e costumbres.

8. Yten que sean christianos biejos de sangre linpia, sin que sean jodios nin moros, ni de ley que non admite la Santa Yglesia catholica de Roma, e que non hayan sido castigados por cosa ningun contraria a esta por ningonas justicias ellos, sos padres, abuelos ni ningunos antepasados suyos, e se guarde la costumbre antigua como fasta aqui.

9. Yten que como fasta aqui se a usado e guardado que aunque tene el home que quisiere entrar en dicha Hermandad todas las dichas calidades si la muger con quien estobiere casado non fuere linpia de sangre e la tocare algo de lo que contiene el capitulo antes de este, el tal home non sea admitido en la dicha Hermandad por la [roto] -etió en casarse con cossa tan sucia e infame. (...)

11. Yten que como fasta aqui se ha hecho e usado que los fixos de los homes antiguos y naturales que son de esta Hermandad y de los que fuesen admitidos en ella si se casasen con muger que le toque raza de jodío, moro o de otra seta o ley contraria a la catolica o que haya sido castigados ella, sus padres o antepasados por aver disentido o cometido delito contra ello no pueden estar ni sean admitidos en la dicha Hermandad y Junta y se delinquieren estando en ella qualquier d'ellos sean espelidos ambos, merido y muger, de dicha Junta y Hermandad¹³⁹¹.

Así, la doctrina de la limpieza de sangre y la consiguiente diferenciación entre cristianos nuevos y viejos como estrategia de discriminación legal preexiste a la aparición de los primeros estatutos anticonversos. Éstos se sirvieron de ellas y sin apenas ajustes las aplicaron a la nueva realidad social surgida con las conversiones masivas de los siglos XIV y XV¹³⁹².

Volviendo a la Sentencia-Estatuto, hay que advertir que no contó, sin embargo, con el respaldo ni de la Corona, ni de los académicos e intelectuales españoles, ni de la Curia romana. En efecto, una vez calmadas las aguas de la insurrección, Juan II, el rey contra el que se levantaron los rebeldes anticonversos, concedió una amnistía general y aprobó el contenido de la Sentencia-Estatuto en agosto de 1451, pero antes de su muerte restituyó a los conversos, *de iure* y *de facto*, los derechos que aquélla les había denegado.

3.- Roma, por su parte, mostró la misma actitud ambivalente¹³⁹³. Mediante bulas *Humani generi inimicus*, *Nuper siquidem* y *Si ad reprimendas*, de 24 de septiembre de 1449, Nicolás V expresa la condena categórica del Papado a la sublevación toledana y

¹³⁹¹ Tomado de Díez de Salazar Fernández, L. M., «Ordenanzas de la Hermandad de Eguilaz y Junta de San Millán», en *La formación de Álava: 650 aniversario del Pacto de Arriaga (1332-1982)*, t. I, Diputación Foral de Álava, Vitoria-Gasteiz 1985, pp. 259-266.

¹³⁹² La existencia de estatutos a escala reducida en los ss. XIII y XIV ha sido documentada, entre otros, por ASENSIO, E., *La España imaginada de Américo Castro*, El Albir, Barcelona 1976, p. 69.

¹³⁹³ Vid. Yovel, Y., *Spinoza and Other Heretics: the Marrano of Reason*, Princeton University Press, New York, 1989, p. 17. La doctrina canónica y la política papal ante el llamado “problema converso” en el siglo XVI ha sido analizada por F. PARENTE en «La posizione giuridica dell’ebreo convertito nell’età della Controriforma. La bolla “Cupientes Iudaeos” (1542) e la successiva elaborazione dottrinale». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 51/2 (1991), pp. 339-352.

denuncia los efectos dañinos en términos de deslegitimación del linaje o la sangre como criterios válidos de discriminación entre cristianos en el desempeño u obtención de oficios o beneficios civiles o eclesiásticos¹³⁹⁴. En la posterior *Regis pacifi*, de 28 de octubre de 1450, no obstante confirmar las anteriores desde un punto de vista teórico, suspende su aplicación inmediata, a instancias de Juan II, so pretexto de evitar escándalos, disensiones e inconvenientes de diversa índole¹³⁹⁵. Otras dos nuevas bulas, de 20 de noviembre de 1451, dan un paso más en este sentido, declarando la anulación completa y formal de los edictos de 1449. Y aún se da una tercera, *Inter curas*, fechada el mismo día, que autoriza la introducción de la Inquisición en todo el reino de Castilla, con facultades para proceder contra los conversos, según veremos más adelante. No obstante, el 29 de noviembre, se promulga un último breve, titulado *Considerantes ab intimis*, que reconduce la situación. Reitera la doctrina tradicional de la Iglesia respecto a la igualdad de conversos y cristianos viejos y reprueba toda discriminación entre ellos, con cita en sus fundamentos de Derecho de las leyes castellanas de Enrique III y Juan II.

Este último documento debió ser fruto de las gestiones de los conversos en Roma, mientras las llevadas a cabo en Castilla lograban un efecto no menos sorprendente: silenciar de modo absoluto la bula inquisitorial de 20 de noviembre, que no fue publicada. Netanyahu cree que debieron ser gestiones al máximo nivel con el rey, presumiblemente llevadas a cabo por influyentes personajes como el Relator y Alonso de Cartagena, y que en todo caso dieron lugar a la imposición del monarca sobre el valido, preludio tal vez de la crisis entre ambos que condujo a don Álvaro al cadalso¹³⁹⁶.

Ciertamente, en el esfuerzo de los conversos por asegurar la posición del monarca y, por ende, la suya propia, la figura del condestable hubo de salir necesariamente mal parada. Que el levantamiento toledano estaba intrínsecamente relacionado con la política moderada de don Álvaro hacia la minoría judía y que fue él,

¹³⁹⁴ VÁZQUEZ JANEIRO sostiene que fue el teólogo profesor de la Universidad de Salamanca, Juan de Torquemada, quien las obtuvo del Papa («La Teología en el siglo XV», en L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES (coord.), *Historia de la Universidad de Salamanca*, t. III. *Saberes y confluencias*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2006, p. 189). A decir verdad, la Sede Apostólica ya había sentado un sólido precedente de defensa de los derechos de los conversos aragoneses en 1437 (vid. RÉVAH, I. S., «La controverse sur les statuts de pureté de sang. Un document inédit: Relación y consulta del cardenal Guevara sobre el negocio de fray Agustín Salucio (Madrid, 13 août 1600)». *Bulletin Hispanique*, 73/3-4 [1971], p. 265), aunque hay que reconocer que fueron las bulas de 1449 las que sirvieron más adelante para neutralizar la aprobación, negados en sus fundamentos teológicos, de no pocos estatutos, como el primero de los proyectados para la Catedral de Burgos, fechado en 1550 (LÓPEZ MARTÍNEZ, N., «El Estatuto de limpieza de sangre en la Catedral de Burgos». *Hispania*, 19/74 [enero-marzo de 1959], pp. 54-81).

¹³⁹⁵ En concreto, suspende la excomunión de los rebeldes.

¹³⁹⁶ ESCUDERO, J. A., «Netanyahu y los orígenes de la Inquisición española». *Revista de la Inquisición*, 7 (1998), pp. 18-19. La cita a NETANYAHU corresponde a su libro *The origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, op. cit.

en calidad de valido del rey, quien sofocó política y militarmente la insurrección, nadie lo duda. De no haber sido por su intervención, las cosas probablemente habrían evolucionado de distinta manera. Así y todo, ello no exime a Juan II de la responsabilidad por las gestiones que ayudaron a extinguir la insurrección, en defensa de sus propios intereses como titular de la Corona, cuya legitimidad los insurrectos habían puesto en entredicho.

Enrique IV vivió los sucesos acontecidos en Toledo en su cómoda posición de príncipe heredero al trono y favorito de los caudillos de la facción rebelde, entre quienes gozaba de mucho prestigio. Fue entonces cuando, en opinión de PEREA RODRÍGUEZ, «comenzaron a establecerse las bases de la particularísima relación que uniría al futuro [rey] con los conversos»¹³⁹⁷. Combatió firmemente los estatutos y aprobó disposiciones favorables a la comunidad hebrea durante la primera parte de su reinado, entre los años 1454 y 1462; pero tras los motines populares de mediados de la década de 1460 y el estallido de la guerra civil que lo enfrentó a su hermano Alfonso y que generó nuevos disturbios antisemitas, se vio presionado para anularlas. Después del tumulto de Toledo de 1467 confirmó a todos los cristianos viejos en los cargos que habían sido ocupados antes por conversos y concedió a Ciudad Real el privilegio de excluirlos de todos los cargos municipales¹³⁹⁸.

Se sabe que los Reyes Católicos tampoco fueron favorables a los estatutos: derogaron la ordenanza estatutaria aprobada por el concejo de Córdoba tras los sucesos de 1473, se opusieron al estatuto de la orden de los Jerónimos -aunque tras su confirmación pontificia¹³⁹⁹ lo ratificaron en 1495- y prohibieron a los habitantes de la diócesis de Cuenca y Osma llamar “tornadizos” a los cristianos recién convertidos.

Carlos V mantuvo la misma actitud. Por un lado, autorizó el estatuto de Córdoba a la espera de la confirmación pontificia, pero, por otro, en 1537, refrenó los de los colegios. A pesar de todo, brechas como ésta de Córdoba o las de Toledo o Ciudad Real antecitadas fueron inmediatamente reparadas por los mismos reyes que las habían abierto.

¹³⁹⁷ «Enrique IV de Castilla y los conversos. Testimonios poéticos de una evolución histórica». *Revista de Poética Medieval*, 19 (2007), pp. 138-139.

¹³⁹⁸ Vid. MOTIS DOLADER, M. A., «Líneas programáticas de la legislación sobre judíos y judeoconversos en Aragón en la segunda mitad del siglo XV», en M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (ed.), *La Península en la Era de los Descubrimientos (1391-1492)*, t. 1, Junta de Andalucía, Sevilla 1997, pp. 115-164.

¹³⁹⁹ Otorgada por breve *Intelleximus* de Alejandro VI.

Se constata, pues, que antes de 1550, órdenes militares, cabildos o la misma Inquisición apenas mostraron interés por ellos. Esta circunstancia, unida al hecho de que durante el período de vigencia de la Sentencia-Estatuto de 1449, la catedral de Toledo empleó a arrendadores judíos en sustitución de los conversos destituidos, sugiere a EDWARDS «muy poca preocupación por las consideraciones religiosas o raciales». Ello vendría a poner de manifiesto, siempre a juicio del profesor de la Universidad de Birmingham, que en los primeros años de vigencia de los estatutos el desvío teológico-racial a través de la limpieza de sangre encubrió realmente un mecanismo de segregación social, y que en muchos lugares se hizo este cambio. Como en Córdoba, por ejemplo, donde los estatutos tuvieron la posibilidad de convertirse en un «instrumento de la asimilación, además de su propósito explícito de perseguir el “apartamiento” racial»¹⁴⁰⁰, o los estatutos de algunas cofradías y hermandades, señalados como «una de las primeras muestras». Otras restricciones, tales como las cuotas de ingreso, la posesión de la hidalguía, la facultad reconocida a los miembros de vetar nuevas altas, el *numerus clausus* y, sobre todo, el precio de las investigaciones, reemplazaron cada vez más a la ortodoxia racial y religiosa como el principal obstáculo práctico para los ingresos¹⁴⁰¹. ¿Vendría todo ello a demostrar un distanciamiento de los estatutos respecto de sus anclajes racistas? A nuestro modo de ver, con la Sentencia-Estatuto el antijudaísmo clásico sufrió una profunda reformulación en el sentido que precisamente se cuestiona, aunque sería prematuro referirse a la presencia desarrollada y elaborada de una ideología de la pureza de sangre hasta mediados del XVI¹⁴⁰². Quiere

¹⁴⁰⁰ Prosigue EDWARDS: «La investigación, por ejemplo en Córdoba, empieza a desvelar que los criterios de la limpieza de sangre podían emplearse, y de hecho se utilizaban frecuentemente, para incluir, más bien que excluir a la gente. De esta forma era posible “abandonar” los orígenes judíos y musulmanes, tan fácilmente que, al contrario de lo sucedido en otros casos, dichos orígenes podían recibir publicidad. Se trata, en esta cuestión, de razones personales y pragmáticas, más que ideológicas» («“Raza” y religión en la España de los siglos XV y XVI...», op. cit., p. 257; vid. también, del mismo autor, «Los conversos de Córdoba en el siglo XV: un proyecto de la historia social», en E. CABRERA (coord.), *Andalucía entre oriente y occidente: 1236-1492 (Actas del V Coloquio Internacional de historia medieval de Andalucía)*, Diputación Provincial de Córdoba, Córdoba 1988, pp. 581-584.

¹⁴⁰¹ CHAUCHADIS, C., *Les modalités de la fermeture dans les confréries religieuses espagnoles (XVIe-XVIIe siècle)*, en *Les sociétés fermées dans le monde ibérique (XVIe- XVIIIe siècles): définition et problématique (Actes de la table ronde des 8 et 9 février 1985)*, Editions du CNRS, Paris 1986, p. 94, citado por EDWARDS, J., «“Raza” y religión en la España de los siglos XV y XVI...», op. cit., p. 256.

¹⁴⁰² De acuerdo con KAMEN, la primera corporación en España en adoptar un auténtico estatuto de limpieza de sangre fue el Colegio mayor de San Bartolomé de Salamanca, fechado en 1482 (*Vocabulario básico de la Historia moderna. España y América, 1450-1750*, Cátedra, Barcelona 1986, pp. 130-131). BENITO RUANO, por el contrario, no le niega al de Toledo la condición de estatuto de este tipo, aunque pone en cuestión que fuera el primero: «En 1499 [sic] se promulgaba en Toledo, si no el primero como afirman algunos, sí el más trascendente y paradigmático, por su entidad y consecuencias, de los “Estatutos de limpieza de sangre” en la historia de este género de documentos» (*Los orígenes del problema converso...*, op. cit., p. 184). Nosotros coincidimos con MITRE FERNÁNDEZ en que, sea o no el

decirse, y en esto coincidimos con RÉVAH, que «l'impact des statuts sur la vie de la société espagnole s'est naturellement modifié du XV^e au XVIII^e siècle, tout comme se modifiaient la structure ethnique et la situation religieuse du groupe qui en était la victime»¹⁴⁰³. Ciertamente, la práctica ordinaria de los procesos pudo pervertir, como de hecho lo hizo, el sentido original de aquellos anclajes, pero no hasta el punto de eliminarlo por completo. Los sustratos religiosos y racistas permanecerán, con mayor o menor intensidad.

Con todo, la consolidación definitiva de los estatutos de limpieza de sangre no se produce hasta la segunda mitad del s. XVI, cuando Pablo IV ratifica el de la catedral de Toledo, aprobado a su vez por Felipe II en agosto de 1556¹⁴⁰⁴. Tras la sede primada, la siguiente en adoptarlo será la Inquisición. En 1572 implantó pruebas de limpieza en los procesos selectivos de funcionarios, familiares y sus cónyuges. Se da la paradoja de que cuando la Inquisición empezó dictar las primeras penitencias y condenas por el delito de judaizar, confirmó las sospechas que los estatutos respaldaban estimulando una rápida expansión de éstos y de la ideología que los justificaba. Bien entendido, Inquisición y estatutos de limpieza responden a una misma lógica, una misma ideología, un mismo tipo de justicia.

a) El fondo intelectual de las investigaciones de limpieza

1.- Las condiciones sociales, económicas y políticas de la España del s. XV terminarán por imponer los estatutos en un número importante de las instituciones del país. EDWARDS señala tres influencias sobre la doctrina que los sustentaba y, en particular, sobre la relación entre la «sangre» (el origen genético de una persona) y la conducta humana: lo revelado (las Sagradas Escrituras hebreas y griegas), lo autorizado

primer estatuto, constituye sin lugar a dudas «la primera expresión importante de la obsesión hispánica por la pureza de sangre» (*Judaísmo y cristianismo. Raíces de un conflicto histórico*, Istmo, Madrid 2003, p. 186).

¹⁴⁰³ RÉVAH, I. S., «La controverse sur les statuts de pureté de sang...», op. cit., pp. 264-265.

¹⁴⁰⁴ Fue impuesto por el arzobispo Juan Martínez de Guisarro («Silíceo»). Condición para ser canónigo o beneficiario y para obtener un puesto en la curia toledana era tener los cuatro costados limpios hasta la cuarta generación.

(lo establecido por la patrística) y el conocimiento científico del momento¹⁴⁰⁵. Veámoslo.

Varios pasajes de las Sagradas Escrituras muestran interés por la cuestión genealógica. Así, en el Viejo Testamento encontramos las genealogías de los descendientes de Adán y Eva hasta llegar a Abraham¹⁴⁰⁶, y en el Nuevo, las genealogías de Mateos y Lucas para demostrar la ascendencia legítima de Jesús, desde su “padre” hasta Adán pasando por el rey David y Noé¹⁴⁰⁷. Aparte de ello, EDWARDS sostiene que las Escrituras oscurecen la distinción entre las categorías religiosas o morales y las que son estrictamente biológicas, o como dice CARO BAROJA, refiriéndose al caso de los agotes, «entre la religión y la patología, de suerte que a las faltas morales se les impone un castigo hereditario, físico, corporal»¹⁴⁰⁸. Podemos percibirlo en el Antiguo Testamento, en la idea de que un sujeto es castigado a causa de los pecados de un ascendiente, aunque no hubiera nacido en el tiempo del delito original (v. gr., el pecado original o la transmisión del pecado por la copulación de los progenitores) y, en el Nuevo, en diversos textos que tratan de las supuestas dimensiones morales de la enfermedad¹⁴⁰⁹. No en vano, el concepto de lepra y de algunas patologías epidérmicas aparece ya en el s. XII, y no sólo en la mentalidad cristiana, sino también en la musulmana, como castigo del pecado. De ahí que la relación de la imagen del judío con la del leproso, y viceversa, gozara entonces de tanto predicamento.

Los estatutos no sólo reflejan aspectos religiosos del pensamiento, sino que también afirman determinadas teorías científicas sobre la reproducción humana como acertadas o, cuanto menos, dignas de ser consideradas. Teorías del momento que bebían de la ciencia y la medicina griegas y que tenían en Aristóteles y Tomás de Aquino a sus máximos exponentes. En su análisis de la cuestión, EDWARDS revela dos aspectos. El primero traería causa de las teorías clásicas acerca del papel dominante del varón en el

¹⁴⁰⁵ «La prehistoria de los estatutos de “limpieza de sangre”», en C. BARROS (ed.), *Xudeus e conversos na historia. Actas do Congresso Internacional (Ribadavia 14-17.10 1991)*, t. I. *Mentalidades e Cultura*, La Editorial de la Historia, Santiago de Compostela 1994, pp. 351-357; y «“Raza” y religión en la España de los siglos XV y XVI...», op. cit., pp. 247 y ss.

¹⁴⁰⁶ Gén. 4, 5 y 9, 11.

¹⁴⁰⁷ Mt. 1, 1-17 y Lucas 3, 23-38.

¹⁴⁰⁸ *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, vol. 2, Galaxia Gutenberg, Barcelona 1995, p. 308.

¹⁴⁰⁹ Valga por todos el pasaje del paralítico sanado por Jesús. Su curación traería consigo el perdón de sus pecados (Lucas 5, 17-26).

acto de la concepción¹⁴¹⁰. El papel femenino era considerado bestial e inferior, «mientras que el varón cumplía una “función espiritual, noble e infinitamente superior, la de dar la vida”». La codificación genésica produciría en el feto semblanzas del progenitor, inclusive en lo que atañe a las creencias religiosas. «Se creía que el esperma masculino tenía su origen en los sesos y viajaba por las venas para llegar a los testículos», representación que sin embargo «no aumentó (...) la ganancia de las madres judías o conversas»¹⁴¹¹. El feto recibía desde el mismo momento de la concepción las inclinaciones morales de sus progenitores.

2.- El segundo aspecto hace hincapié en el vínculo que se percibía entre la sangre de una persona y la leche materna, de modo que la acción de succiona la leche transmitiría al niño las características perversas y anticristianas de una amamantadora infiel -pongamos por caso judía- por derivar la leche de la sangre menstrual. EDWARDS establece un curioso paralelismo entre estas ideas y un caso acontecido en 1943:

El Ministerio alemán de Justicia hizo saber a Adolf Hitler el hecho de que una mujer judía había vendido su leche a un pediatra, sin revelar sus orígenes raciales. Los clientes cuyos niños habían recibido esta leche habían resultado «agraviados», según el Ministerio, porque la leche de una judía «no se podía considerar como alimento para niños alemanes» (...) ¹⁴¹².

En lo que concierne a la patrística, es de sobras conocida la desconfianza que siempre mostró hacia las mujeres y el sexo, con fundamento en el pecado original. EDWARDS cita a «San Agustín y su maestro San Ambrosio de Milán, quienes hicieron su propia adaptación de las narraciones del Génesis sobre el Jardín del Edén con el fin de responsabilizar a Eva» de la expulsión del Paraíso, interpretada como «la caída definitiva de todos los seres humanos», por haber comido del fruto prohibido y haberlo ofrecido a Adán¹⁴¹³. «De esta forma, según Agustín, aunque un cristiano era, como dijo Pablo, salvado por el bautismo, continuaba teniendo la “peste” de la concupiscencia», mancha transmitida por la copulación de sus progenitores¹⁴¹⁴. Así, la impureza de la sangre conversa era explicada por el pecado original. Ni siquiera el bautismo era capaz de lavar la mancha que afectaba a los descendientes de judíos y musulmanes. Menos aún de los primeros, cuya moralidad perversa se había manifestado en el acto deicida.

¹⁴¹⁰ «“Raza” y religión en la España de los siglos XV y XVI...», op. cit., p. 248, la cita es a WARNER, M., *Alone of all her sex. The myth and cult of the Virgin Mary*, Vintage, London 1976, p. 40. Del mismo autor, «La prehistoria de los estatutos de “limpieza de sangre”», op. cit., pp. 354-355.

¹⁴¹¹ Ibid.

¹⁴¹² Ibid., p. 250.

¹⁴¹³ Gén. 3, 6.

¹⁴¹⁴ «“Raza” y religión en la España de los siglos XV y XVI...», op. cit., pp. 252-253.

Les status excluient également les convertis de l'islamisme et leurs descendants, mais ce groupe social, étant resté en marge et inassimilé, constituait un problème théorique moins grave que celui auquel avait donné naissance la conversion, plus ou moins violente, d'énormes masses juives¹⁴¹⁵.

b) El proceso pesquisidor

Con precedentes inmediatos en las pruebas de honor o de hidalguía¹⁴¹⁶ para el acceso a corporaciones gremiales o religiosas (v. gr., las órdenes militares), la práctica ordinaria de las investigaciones genealógicas (*informaciones de limpieza o probanzas*) no sigue un mismo patrón, antes al contrario, varía según las épocas y de una institución a otra. Por regla general, el candidato al oficio o cargo exhibía su genealogía -con indicación de nombres y lugar de nacimiento de padres y abuelos- y juraba sobre la Biblia, un misal o un crucifijo, o sobre todos a la vez, que no era descendiente de judío o de moro. Inmediatamente se asignaban dos comisarios informantes que se encargaban de las pesquisas pertinentes, recabando en el más estricto secreto pruebas en el lugar de nacimiento del postulante, tanto orales como escritas (examen de libros parroquiales, testamentos, padrones, etc.), anónimas o no, que contrastasen la veracidad de su testimonio.

Los testimonios de la acusación eran secretos y no se comunicaban en ningún momento a los interesados. Si bien es cierto que los comisarios informantes desconfiaban de los enemigos probados de los candidatos, no era infrecuente que les tomaran declaración en primer lugar y que dieran credibilidad a declaraciones basadas en simples rumores, como veremos enseguida. No obstante, algunos estatutos permitían que fueran los candidatos quienes designaran a los testigos,¹⁴¹⁷. En tales casos, los criterios de selección fijaban prioridades, anteponiendo el más anciano al más joven, el más prestigioso al menos destacado, el varón a la mujer... bajo la condición de no ser parientes del investigado dentro del cuarto grado, ni mantener con él amistad o enemistad alguna.

¹⁴¹⁵ RÉVAH, I. S., «La controverse sur les statuts de pureté de sang...», op. cit., p. 263.

¹⁴¹⁶ Hidalguía en su acepción tradicional viene a significar, en palabras del tratadista Fr. Juan Benito de Guardiola, «nobleza que viene a los hombres por el linaje», (*Tratado de la nobleza y de los títulos y dictados que oy día tienen los varones claros y grandes de España*, Viuda de Alonso Gómez, Madrid 1595, f. 61v).

¹⁴¹⁷ Estatuto del cabildo catedralicio de Córdoba (1530), tomado de SICROFF, A. A., *Los estatutos de limpieza de sangre...*, op. cit., pp. 120-122.

A veces, las dimensiones de los lugares de procedencia hacía que los testigos escaseasen y se recurriera a los únicos posibles. Se les preguntaba por la ascendencia del solicitante y, en el caso de la Inquisición, se investigaba sobre su probidad y quietud. Luego se añadía la documentación rescatada de las escribanías, registros parroquiales y actas municipales y se acudía al archivo del Santo Tribunal, cotejando la diversa información antes de emitir un dictamen.

Como se ha señalado, las investigaciones se desarrollaban en el lugar de nacimiento del interesado, con lo que a los gastos administrativos se añadían los gastos (traslado, estancia, manutención, etc.) de los «averiguadores». En la mayoría de los casos, los costes del proceso corrían por cuenta del candidato.

El resultado de la investigación se remitía al ordinario del proceso o promotor fiscal del instituto o corporación en cuestión. Si había puntos oscuros, podían ordenarse nuevas pesquisas. El problema se suscitaba cuando uno de los testimonios denunciaba alguna «tacha» en la genealogía del pretendiente. Si se comprobaba la veracidad de esta acusación o si después de tres diligencias no se establecía su falsedad, el expediente era reprobado. Considérese que toda vez que se admitía cualquier género de testimonio, aunque fuera dudoso, cualquier persona enemistada con el candidato podía perjudicarlo con falsas declaraciones o simplemente sembrando rumores.

La convivencia demasiado estrecha con cristianos impuros podía bastar para manchar al cristiano viejo. (...) El secreto de los testigos favorecía, además, los testimonios falsos. La reputación de la persona era un argumento tan fuerte en la información de limpieza que un solo rumor sobre una posible mácula bastaba para hacer perder oficialmente la limpieza de sangre¹⁴¹⁸.

Todo ello contribuyó fuertemente a que la limpieza de sangre se convirtiera en una auténtica obsesión asociada a las cualidades de nobleza e hidalguía, a lo que respondieron los antiestatutarios al unísono: la honra y el honor no radican en la limpieza del linaje sino en los méritos del individuo.

A l'occasion de ces enquêtes, les passions les plus viles se donnaient libre cours: le résultat final dépendait souvent, non des réalités «raciales» mais de l'habilité et de la puissance du candidat... ou de ses ennemis personnels. (...) Comble de l'absurdité: on finit par éliminer les candidats contre la réputation raciale desquels courait une vague rumeur, même s'il était possible de démontrer la fausseté de cette accusation¹⁴¹⁹.

¹⁴¹⁸ STALLAERT, C., *Etnogénesis y etnicidad en España...*, op. cit., p. 35.

¹⁴¹⁹ REVAH, I. S., «La controverse sur les statuts de pureté de sang...», op. cit., p. 267.

Considérese que, además, la calidad de cristiano viejo estaba siempre sujeta a revisión. Postular un nuevo cargo o solicitar una promoción significaba exponerse a una nueva información de limpieza. Un solo acto negativo era suficiente para despojar a una persona de la calidad de cristiano previamente probada y declarada¹⁴²⁰.

En medio de esta psicosis colectiva, las instituciones entran casi en competición por extremar el rigor de sus informaciones a fin de aparentar mayor lustre. Las más modestas como gremios y hermandades comenzaron a imitar a las más prestigiosas. Precisamente es en estos ámbitos más humildes, plebeyos por definición, donde se exalta más la condición de cristiano viejo como medio de desagraviar el deshonor estamental. El autor de un memorial remitido a las Cortes dice:

En España hay dos géneros de nobleza. Una mayor que es la hidalguía, y otra menor, que es la limpieza. Y aunque la primera es más honrada tenella, mucho más afrentoso es faltar a la segunda; porque en España muy más estimamos a un hombre pechero y limpio que a un hidalgo que no es limpio¹⁴²¹.

Los apellidos que por su etimología referían a un linaje godo eran apreciados como los más «linajudos»¹⁴²². Quizás por un motivo semejante, entre las élites vascongadas del s. XVII arraigó el mito tubálico de la dispersión babélica y la independencia originaria de los vascos, proyectada en una lengua cuyo origen se remonta a Tubal, descendiente de Noé y en su pertenencia al pueblo cántabro, pueblo indómito desde los romanos, lo cual explicaría el que no se haya mezclado con otras gentes de “mala raza” -judíos, protestantes y moros- y sea, en consecuencia, cristiano vieja.

A este esencialismo euskaldún, se le une un esencialismo foralista que, con una óptica interpretativa historicista diferenciada, será común al nacionalismo sabianiano posterior¹⁴²³.

c) Polémica escrituraria y reformismo social contrario a los estatutos (ss. XV-XVII)

¹⁴²⁰ Ibid.

¹⁴²¹ Tomado de DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Los judeoconversos en España y América*, op. cit., p. 211.

¹⁴²² En su *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611) Sebastián de Covarrubias da la siguiente definición de «linajudo»: «el que se aprecia y jacta de su linaje, viene a entender viene de la casta de los godos o de alguno de los doze pares de Francia o de otra vanidad semejante».

¹⁴²³ VÁZQUEZ LARREA, I., «Los orígenes del nacionalismo vasco». *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades*, SOCIOTAM [en línea], 16/2 (2006), p. 151.

1.- Desde la aparición de los primeros estatutos se desata una encarnizada controversia en torno a su legitimidad, en medios tanto cristianos como judíos, si bien en un principio restringida a la actividad literaria y propagandística¹⁴²⁴. En el fondo de la cuestión latía la desconfianza, de la que surgía la sospecha, de si un converso podía llegar ser buen cristiano y buen religioso. Argumentos teológicos, morales, canónicos, jurídico-civiles, históricos y pragmáticos serán puestos a contribución por los más variados defensores de una y otra posición.

La Sentencia-Estatuto no fue una excepción. No contó con el respaldo de señalados teólogos, intelectuales de corte humanista y altos jerarcas de la Iglesia castellana de la época, empezando por el obispo de Toledo, ciudad donde tuvieron lugar los sucesos. En el grupo de detractores sobresale la figura del dominico Lope de Barrientos, obispo de Cuenca, consejero-teólogo del monarca, autor del tratado *Contra algunos zizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel*, escrito hacia 1458¹⁴²⁵. Propone en él una interpretación más acorde de la intervención contra grupos etno-religiosos minoritarios asentada en el IV Concilio de Toledo, del que infiere que admitir a una persona en la comunidad de los fieles para negarle luego el acceso a determinadas funciones supone incurrir en herejía. De acuerdo con Cavallero,

El discurso de Barrientos intentaría (...) trasladar la mirada sospechosa que la sociedad había fijado sobre los nuevos cristianos (basándose, sobre todo, en el criterio de la sangre o el linaje), a ciertas prácticas y creencias supersticiosas que podían ser cometidas tanto por “nuevos” como “viejos” cristianos.

(...) Barrientos propone una lógica de poder que permite combatirlos [nuevos enemigos internos] (una mirada introspectiva a la sociedad cristiana, orientada a condenar toda ambición desmedida de los súbditos) y que, a la vez, recuperara el vocabulario “divisor” esgrimido por los rebeldes (...) pero reformulado hacia nuevas prácticas divisorias: entre creyentes humildes y sumisos, por un lado, y hombres supersticiosos, desobedientes y rebeldes ante el orden establecido, ambiciosos, embusteros y judíos “de fecho”, por el otro¹⁴²⁶.

2.- Otro ilustre prelado, el converso Alonso de Cartagena, revisó la validez de la Sentencia-Estatuto en su *Defensorium unitatis Christianae* (1449). Procediendo como lo

¹⁴²⁴ Brillantemente analizada por NETANYAHU en *The origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, op. cit.

¹⁴²⁵ Se conserva en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, ms. 455 (CNUM 2506).

¹⁴²⁶ «Brujería, superstición y “cuestión conversa”...», op. cit., pp. 358-359 y 363. Sobre el papel de Barrientos en la controversia CANTERA MONTENEGRO, E., «El obispo Lope de Barrientos y la sociedad judeoconversa: su intención en debate doctrinal en torno a la “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento». *Espacio, Tiempo y Forma: Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, Serie III. *Historia Medieval*, 10 (1997), pp. 11-30; y MARTÍNEZ CASADO, A., «La situación jurídica de los conversos según Lope de Barrientos». *Archivo Dominicano: Anuario*, 17 (1996), pp. 25-64. Una edición crítica de sus tratados en ÁLVAREZ LÓPEZ, F., *Arte mágica y hechicería medieval: tres tratados de magia en la corte de Juan II*, Diputación Provincial de Valladolid, Valladolid 2000.

hace un fiscal ante un tribunal de justicia, reúne pasajes de textos bíblicos, eclesiásticos y clásicos para demostrar, en respuesta al memorial de Marcos García de Mora¹⁴²⁷, que no existen precedentes jurídicos que inhabiliten a los «judíos baptizados e los procedentes de su línea dañada», como los llama el bachiller, para ocupar cargos concejiles en Toledo, y que su discriminación supone un atentado contra la eficacia del sacramento del bautismo, que lava los pecados de todos los conversos, incluidos los judíos. Termina su alegato «con la fórmula de invocar la intervención del Papa», y exhorta al rey Juan II, a que proceda contra los inculpad¹⁴²⁸.

En esta defensa literaria de los conversos se unió al obispo de Burgos un íntimo amigo suyo, Fernán (Hernán) Pérez de Guzmán, autor de *Generaciones y semblanzas*¹⁴²⁹, y Fernán Díaz de Toledo, de origen converso también, relator de Juan II de Castilla y autor de un texto de magnífica factura, *Instrucción del Relator*, dirigido al príncipe de Asturias y su círculo de confianza. Merece la pena reproducir un párrafo:

Que los que están fuera de la fee, mayormente los judíos, se an de convidar y atraer a ella por falagos e ruegos e benefiços, e por otras maneras de buena, mansa e grãçiosa enseñanza para los ganar e facer fijos de Dios, e que los christianos deben ayudar e socorrer e honrar, e tratar fraternal e caritativamente e con todo amor, sin fazer repartimiento ni distincion alguna de los antiguos a los nuevos, antes en algunas cosas los deben favorecer e fazer ventaja más que a otros fasta que sean plantados e radicados en la santa fee, según se façe a los noviços en la religión¹⁴³⁰.

Los fundamentos de su defensa, eminentemente jurídicos, justificados desde un contexto de sincera catolicidad, como sucede en la práctica totalidad de polemistas, tienen su origen remoto en el derecho de ciudadanía romana, que establecía una división básica entre hombres libres y esclavos. En 380 d.C., de la antigua división se pasó a la de fieles e infieles, de manera que aquellos que no aceptaban convertirse a la nueva fe

¹⁴²⁷ BENITO RUANO reproduce el texto íntegro como apéndice de su artículo «El memorial del Bachiller “Marquillos de Mazarambroz”», en *Los orígenes del problema converso*, op. cit., pp. 103-140, edición revisada y aumentada de su artículo «El memorial contra los conversos del Bachiller Marcos García de Mora (“Marquillos de Mazarambroz”)». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos y sefardíes*, 17/2 (1957), pp. 314-351. Un estudio detallado en BENITO RUANO, E., *El memorial contra los conversos del Bachiller Marcos García de Mora*, CSIC-Instituto Arias Montano, Madrid 1957.

¹⁴²⁸ SICROFF, A. A., «El “Lumen ad revelationem gentium”, de Alonso de Oropesa, como precursor del erasmismo en España», en E. BUSTOS TOVAR (coord.), *Actas del cuarto Congreso Internacional de Hispanistas: celebrado en Salamanca, agosto de 1971*, vol. 2, Asociación Internacional de Hispanistas-Consejo General de Castilla y León-Universidad de Salamanca, Salamanca 1982, pp. 657 y 661.

¹⁴²⁹ En 1967, la editorial Francke Verlag publicó una edición de R. B. TATE y G. COLÓN.

¹⁴³⁰ Tomado de GONZÁLEZ ROLÁN, T. y SAQUERO SUÁREZ-SOMENTE, P., *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del relator: estudio introductorio, edición crítica y notas de los textos contrarios y favorables a los judeoconversos a raíz de la rebelión de Toledo de 1449*, Aben Ezra Ediciones, Madrid 2012, p. 105.

quedaban excluidos de los privilegios de los cristianos, eso a lo que GONZÁLEZ ROLÁN y SAQUERO SUÁREZ-SOMENTE llaman «cristianismo cívico»¹⁴³¹.

3.- Mención aparte merecen Diego de Valera -*Memorial de diversas hazañas*¹⁴³² y *Doctrinal de príncipes*- y el doctor Alonso Díaz de Montalvo, glosador del Fuero Real -*Fuero Real de Alonso Díaz de Montalvo*- y autor de un opúsculo que lo acompaña titulado *De la unidad de los fieles* (1449), que es el que aquí interesa. Para ambos la separación de los conversos constituye no sólo una abominación desde el punto de vista teológico (ley divina), o sea, un pecado para cualquier cristiano, sino también una abominación para la sociedad civil (ley del reino: las Partidas). Partiendo de esta premisa, invocan el principio según el cual es deber del monarca imponer una unidad política y religiosa, pero evitando por todos los medios la exclusión y discriminación de los conversos, ya sea en función de sus antiguos orígenes y linaje, ya por nacimiento, habida cuenta su condición de súbditos «cristianos» de la Corona¹⁴³³. Ciertamente es que este modelo teórico no encontró acogida en la sociedad de su tiempo, pero pone al descubierto el desarrollo de una línea de pensamiento que defiende que el buen gobierno es el que propende a implantar la unidad de fe en los dominios de su jurisdicción. Su aportación a nivel de especulación religiosa sirve de argumento de apoyo a la tesis que defiende la evidencia de intencionalidad en el modo como los Reyes Católicos gestionaron políticamente la cuestión judía y conversa, poniendo a su vez de manifiesto que no se trataba sólo de un clima de judeofobia popular que venía arrastrándose desde medio siglo atrás. Tesis que, dicho sea de paso, no compartimos al cien por cien.

4.- Pese a todos estos esfuerzos, a partir de 1458, la hostilidad contra determinados sectores de conversos se acrecentará a raíz de la aparición del tristemente célebre *Fortalitium fidei*.

La figura de fray Alonso de Espina fue crucial en esos tiempos y del hecho comprobable de que el judaísmo se estaba recuperando de sus heridas, extrajo fray Alonso una demoledora conclusión: había que eliminar el sefardismo antes de que fuera demasiado tarde para la cristiandad¹⁴³⁴.

¹⁴³¹ Ibid.

¹⁴³² Una excelente edición de J. de Mata Carriazo en Espasa-Calpe, Madrid 1941.

¹⁴³³ AMRÁN COHEN, R., «De la *monarquía absoluta* al *imperio*: el papel de las minorías y el de sus conversos a finales del siglo XV». *Cabeza Encantada, Humanism e-review* (2012), recuperado en enero de 2013 de <http://www.proyectos.cchs.csic.es/humanismoyhumanistas/cabeza-encantada>.

¹⁴³⁴ SUÁREZ BILBAO, F., «Las otras expulsiones de judíos: el caso de Sepúlveda», op. cit., p. 216.

Naturalmente, su publicación encendió de nuevo la literatura de controversia. El jerónimo (y converso) Alonso de Oropesa compuso su tratado *Lumen ad revelationem gentium* (1465), catalogado por SICROFF como «la apología del converso más importante del siglo XV». Su enfoque será más bien la perfección del cristianismo y no sencillamente su unidad, construido sobre una aproximación a la visión mística del Cuerpo de la Iglesia, elemento que muestra influencias pre-erasmistas en el autor.

Oropesa, al entrar en la cuestión (...) de la recepción que debían tener los conversos en la Iglesia (...) tenía un fin clarísimo hacia donde desembocaba: destacar la perfección última de la religión alcanzada con el advenimiento de Jesucristo con el propósito último de reclamar el lugar de los conversos en la Iglesia bajo la ley perfecta de la gracia. (...) Oropesa subraya (...) lo perjudicial que era el rechazo del converso para la reunión de todos los fieles en el sacrificio de la comunión con el cuerpo de Jesucristo¹⁴³⁵.

Dentro del sector que aboga por el evangelismo y la tolerancia sobresale el también monje jerónimo Hernando de Talavera, consejero y confesor de la reina Isabel, autor de *Católica impugnación* (ca. 1480-1481). La obra refuta un “libelo” anónimo y abiertamente judaizante que aparece en la Sevilla de los primeros rigores inquisitoriales, a la vez que cierra el paso a una represión indiscriminada contra los conversos y a un establecimiento permanente de la Inquisición¹⁴³⁶. Tanto Oropesa como Talavera se sitúan en la cúspide de una tradición literaria y espiritual de catolicismo abierto y plural que, a pesar de la intolerancia inquisitorial, mantuvo un eje de influencia y difusión que explicaría muchas de las páginas de un Juan de Ávila, de un Fr. Luis de León (*De los nombres de Cristo*, 1585)¹⁴³⁷ o del mismísimo Cervantes.

¹⁴³⁵ SICROFF, A. A., «El “*Lumen ad revelationem gentium*”, de Alonso de Oropesa, como precursor del erasmismo en España», op. cit., pp. 660-661. En lo que concierne a la participación de Oropesa en la polémica doctrinal anticonversa vid. ORFALI, M., «Judaïsme et marranisme: la question juive en Espagne en 1450 selon le hiéronymite Alonso de Oropesa», *Istina*, 38 (1993), pp. 262-286.

¹⁴³⁶ Un profuso análisis de la obra en MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., *Ideas de la “católica impugnación” de Fray Hernando de Talavera*, Diputación de Granada, Granada 2000.

¹⁴³⁷ El ilustre agustino asocia la incidencia negativa de los estatutos en el honor de los linajes que vertebran la sociedad, con la idea del príncipe como cabeza de un reino (cuerpo) enfermo cuya honra también se ve afectada: «Porque, si son cabezas, ¿qué honra es ser cabeza de un cuerpo disforme y vil? Y si son pastores, ¿qué les vale un ganado roñoso? Bien dijo el poeta trágico: “Mandar entre lo ilustre es bella cosa”. Y no sólo dañan a su honra propia, cuando buscan invenciones para mancharla de los que son gobernados por ellos, mas darían mucho sus intereses, y ponen en manifiesto peligro la paz y la conservación de sus reinos. Porque, así como dos cosas que son contrarias, aunque se junten, no se pueden mezclar, así no es posible que se anude con paz el reino, cuyas partes están tan opuestas entre sí y tan diferenciadas, unas con mucha honra y otras con señalada afrenta. Y como el cuerpo que en sus partes está maltratado y cuyos humores se conciertan mal entre sí; está muy ocasionado y muy vecino a la enfermedad y a la muerte, así, por la misma manera, el reino a donde muchas órdenes y suertes hombres, y muchas cosas particulares están como sentidas y heridas, y adonde la diferencia que por estas causas pone la fortuna y las leyes, no permite que se mezclen y se concierten bien unas con otras, está sujeto a

Más incendiario que el *Fortalitium* fue, si cabe, el *Libro del Alboraique*, mencionado arriba. La intención final del redactor anónimo de dicho panfleto o «folleto libelístico», como lo califica ALCALÁ, apuntaba al exterminio de todos los judeoconvertos por considerarlos herejes de corazón, y por derivación, al de toda la cultura judía en España concretada en su lengua, al decir de RICA AMRAN:

No sólo son los ludíos los que dejan de ser el pueblo elegido, sino que su lengua dejará de transmitir el mensaje celestial para convertirse en transmisora de impurezas y cuestiones malévolas. (...) Su intención es la de convencer a un público culto (ya que por su estilo no puede ir dirigido a las masas populares) de la existencia de una herejía que emponzoñaba el paisaje humano en el período. Su meta es la de transmitir la maldad de la minoría judeoconversa, para que esta sea marginalizada del seno de la sociedad cristiana¹⁴³⁸.

Otras plumas ilustres, en un ambiente sumamente apologético, fueron las de Gonzalo de Villadiego¹⁴³⁹, los ya citados Pedro de la Caballería y Pedro González de Mendoza, el cardenal dominico asociado a la Escuela de Salamanca Juan de Torquemada¹⁴⁴⁰, Jaume Pérez de València¹⁴⁴¹, Juan López de Segovia¹⁴⁴² y Juan de Colmenares¹⁴⁴³.

4.- En líneas generales, los partidarios defensores de la «paz entre cristianos», o, lo que viene a ser lo mismo, el derecho de los convertos a integrarse pacíficamente y en igualdad de condiciones en la iglesia y sociedad españolas, se apoyan -compulsando textos bíblicos, escritos de los santos padres de la Iglesia y algún que otro texto de la antigüedad clásica- en la autoridad de San Pablo, que había extirpado para siempre la discriminación entre judíos y gentiles¹⁴⁴⁴, la dignidad del linaje de Cristo y de la Virgen, la hermandad adánica del género humano¹⁴⁴⁵ y la eficacia universal de la Redención.

enfermar y a venir a las armas con cualquiera razón que se ofrece» (*De los nombres de Cristo*, Red Ediciones, Barcelona 2011, p. 169).

¹⁴³⁸ *De judíos a judeo conversos...*, op. cit., p. 90. Citado en ALCALÁ, A., «De la creencia a la intolerancia...», op. cit., pp. 29-30.

¹⁴³⁹ *Tractatus contra hereticam pravitatem*, Georgius Coci, Caesaraugustae ca. 1515-1518.

¹⁴⁴⁰ *Tratado contra los Madianitas e Ismaelitas, de Juan de Torquemada: contra la discriminación conversa*, ed. de C. DEL VALLE RODRÍGUEZ, Aben Ezra Ediciones, Madrid 2002.

¹⁴⁴¹ *Tractatus contra iudaeos*, Alphonsus Fernandez de Corduba, Valentiae 1484.

¹⁴⁴² *De haeresi et haereticorum reconciliatione*, Eucharius Silber, Romae 1481.

¹⁴⁴³ *Sermo in sicarios magistri Petri Arbues*, Fridericus Biel de Basilea, Burgis ca. 1498.

¹⁴⁴⁴ Carta a los Gálatas 3, 28; Carta a los Hebreos 2, 6; Carta I a los Corintios 10, 15-17; y Carta a los Romanos 10, 12. Se añade a su autoridad la de Santo Tomás y San Juan Crisóstomo, junto con el testimonio de Mt. 16, 16-18.

¹⁴⁴⁵ Se apela a los designios misteriosos de Dios para explicar la dispersión de los hombres después de la creación de Adán en una multiplicidad de pueblos y creencias para reunirlos todos por fin en la unidad de la fe de Jesucristo.

La respuesta de los proestatutarios, por el contrario, gira siempre en torno a los innumerables testimonios acerca de conversos que «han judaizado e judaizan, e han guardado e guardan los ritos e çirimonias de los judíos, apostatando la crisma e bautizo que reçeueron, con cuero e non con el coraçon ni en la voluntad», así como en el uso indebido de sus cargos y magistraturas en perjuicio y como venganza de los cristianos que les hostigaban¹⁴⁴⁶.

Conforme termina el s. XVI y avanza el XVII, en pleno período de crisis y de fuerte producción reformadora del lado de arbitristas y memorialistas, la polémica renace con la implantación del estatuto de la catedral de Toledo y se refleja en diversos memoriales que tratan de la limpieza de sangre, de cuyas referencias impresas no se conservan todas¹⁴⁴⁷. Los debates sobre los estatutos no plantean tanto un debate teológico o filosófico cuanto la urgente necesidad de reformas en el plano social, desde los puntos de vista legal¹⁴⁴⁸, ideológico¹⁴⁴⁹ o cuestionando la práctica estatutaria¹⁴⁵⁰. Veamos algunas aportaciones.

El primero en pedir esta reforma fue Antonio de Córdoba, monje franciscano. En *Quaestionarium theologicum* (1578) decía que sólo podían ser discriminados los conversos en los casos en que hubiera razones para pensar que podían volver a caer en los errores de sus antepasados¹⁴⁵¹.

¹⁴⁴⁶ Sobre la polémica SICROFF, A., *Les controverses des «Status de pureté de sang» en Espagne, du XV au XVII siècle*, Didier, Paris 1960; BENITO RUANO, E., *Los orígenes del problema converso...*, op. cit., pp. 39-82; y los capítulos del libro segundo, II, «La gran controversia», en B. NETANYAHU, *The origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, op. cit.

¹⁴⁴⁷ Algunas referencias en AHN, Inq. L. 1266, fols. 173, 174, 174v, 175, 175v., citadas por BURGOS ESTEBAN, F. M., «Los estatutos de limpieza y sus pruebas en el siglo XVII: la figura del converso en las denuncias y testimonios», en *Xudeus e conversos na historia...*, t. I, op. cit., pp. 363-364.

¹⁴⁴⁸ Con argumentos referidos al Derecho canónico y civil. Resumiendo, se sostiene que los problemas religiosos que justificaron su implantación (léase, el comportamiento herético de los judeoconversos) habían cesado.

¹⁴⁴⁹ Señaladamente el beneficio de la monarquía. Se dice que los estatutos producen división interna, escándalos, quebranto del comercio y la paz social y merma de capital humano («nobleza de mérito») en las universidades, la Administración pública y las sedes eclesiásticas. También se alude a la despoblación del reino como consecuencia de la cerrazón inquisitorial que afecta a la sociedad, cuyos síntomas comienzan a sentirse en las ciudades desde el último cuarto del s. XVI.

¹⁴⁵⁰ Entre los temas más comentados, destacan: el secreto de los testimonios, las perversiones del procedimiento probatorio (falsificación de documentos públicos, alteración de pruebas, sobornos, extorsión de testigos), el coste excesivo de las diligencias y la dilatación temporal de las pruebas (más de cien años).

¹⁴⁵¹ *Quaestionarium theologicum, sive sylva casuum conscientiae*, Venetiis 1604. Una aproximación al personaje y su obra en LAMELA, A., «Aportación bio-bibliográfica en torno a Fray Antonio de Córdoba O.F.M. (1485-1578)». *Liceo franciscano*, 6 (1953), pp. 179-208.

Animado del mismo espíritu reformista, el dominico Agustín Salucio (Saluzio) escribió *Discurso sobre los estatutos de limpieza de sangre* (ca. 1598-1599). Aprobado, entre otros, por el duque de Lerma y el inquisidor general cardenal Fernando Niño de Guevara, no defiende la supresión de los estatutos, pero sí su reforma desde dentro limitando su extensión temporal y sociológica. Preconiza el olvido de los orígenes como antídoto a la memoria perpetua de la infamia, por medio de medidas como que las pruebas de cristiandad inmemorial no pasen de los ochenta o cien años, la conveniencia de los matrimonios mixtos entre cristianos nuevos y viejos y la anulación de los efectos de los estatutos a los descendientes de estas nuevas familias. Advierte, además, de los perjuicios e inconvenientes que resultan del secreto de las informaciones y del crédito que se otorga a testimonios apoyados en simples rumores. En el plano de la reflexión teológico-moral, denuncia que los estatutos contribuyen a desacreditar la imagen de España en el extranjero, que conculcan la noción de justicia y orden social y que amenazan con romper el equilibrio y la paz social del reino, habida cuenta que no sólo infaman perpetuamente el honor de los linajes sino que también invierten la jerarquía estamental al excluir de los honores a miembros de la élite política, social y económica.

De esta manera llega a la conclusión de que premian a las personas bajas y humildes e incluso a los hijos de herejes nacidos en el extranjero sumiendo en la injusticia a los cristianos nuevos nacionales y a sus descendientes, a los nobles y fieles cristianos. Excluir de la honra a ciertos grupos sociales que estaban predestinados a gozar de todos los honores y honrar a gente que hasta aquí había permanecido al margen del sistema honorífico, redundaba en menosprecio de la honra del rey y del reino y puede poner gravemente en peligro el equilibrio y la paz civil del reino¹⁴⁵².

Siguiendo a Fr. Luis de León y antes que él, en cierto modo, San Agustín, el pensamiento del dominico incorpora la metáfora pauliana que vimos antes en Oropesa, aunque aplicada al poder civil: el *corpus politicum mysticum*, a la cabeza del cual se sitúa el rey, que dirige su reino al igual que Cristo su Iglesia¹⁴⁵³. VINCENT PARELLO infiere de ello un espacio integrador más allá de las diferencias de raza, de sexo, de nacionalidad, de estatuto social, etc., centrado en «tres principios clave que sirven de base doctrinal a muchos arbitristas y pensadores antiestatutarios: la supremacía del rey y la superioridad del sistema monárquico, la coherencia indisociable del conjunto de la

¹⁴⁵² PARELLO, V., «Entre hora y deshonor...», op. cit., pp. 143-144.

¹⁴⁵³ Sobre la metáfora y su incidencia en el pensamiento español de la época vid. REDONDO, A. (ed.), *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles*, Presses de La Sorbonne Nouvelle, Paris 1992.

comunidad política y la interdependencia de cada uno de sus miembros»¹⁴⁵⁴, principios que bien parecen estar sacados del ideario regalista del XVIII. El *Discurso*, elevado a las Cortes de Castilla en nombre del reino en diciembre de 1599, fue finalmente prohibido por Felipe III, aunque pudo editarse, llegando a alcanzar cierta difusión en España y Portugal¹⁴⁵⁵.

Poco antes, durante la presidencia del inquisidor general Portocarrero (1596-1599), Felipe II, preocupado por el cariz que iba tomando la discusión sobre la moderación y limitación de los estatutos, reunió una junta para atenuar su rigor, restringiendo el alcance temporal de las investigaciones a cien años. Tras su muerte se abandonó el proyecto, pero la polémica cobró nuevo impulso en los reinados de Felipe III y Felipe IV.

CANTERA BURGOS da noticia de otro memorandum compuesto hacia 1599-1600, en el que se repiten muchos de los argumentos de Salucio. Escrito en latín y remitido a Felipe III por un monje jesuita, propone que la aplicación de los estatutos se limite a cuatro generaciones¹⁴⁵⁶.

Hacia 1613, el duque de Lerma y el inquisidor general, aprovechando una petición formal formulada en Madrid por el cristiano nuevo Diego Sánchez de Vargas (en portugués, Diogo Sanches de Vargas), solicitaron al jesuita Juan de Montemayor una memoria que defendiera la moderación y limitación de los estatutos en España y Portugal.

En 1619, en su *Alegación* a favor de los cristianos nuevos portugueses, Martín González de Cellorigo propuso aquellas mismas moderaciones y limitaciones. La *Alegación* fue prohibida por el Índice inquisitorial de 1632, no tanto por aquel encuadre, cuanto porque proponía una reforma de los procedimientos empleados por el Santo Oficio portugués en la represión del criptojudasmo.

En 1647, Antonio Enríquez Gómez, español de origen converso, escribe *Politica Angélica*. En ella recoge el argumentario de Cellorigo y copia pasajes de la memoria de

¹⁴⁵⁴ PARELLO, V., «Entre hora y deshonor...», op. cit., pp. 140-141.

¹⁴⁵⁵ Un exhaustivo análisis sobre el contenido del *Discurso*, las circunstancias que rodearon su redacción y presentación ante las Cortes, sus sucesivas ediciones, así como las causas de su definitivo rechazo en RÉVAH, I. S., «La controverse sur les statuts de purété de sang...», op. cit. El artículo incorpora una transcripción de la *Relación* del cardenal Niño de Guevara hallada en Portugal (pp. 301 y ss.).

¹⁴⁵⁶ «Dos escritos inéditos y anónimos sobre los judíos y España durante el siglo XVII», en *Scritti sull'Ebraismo in memoria de Guido Bedarida*, Tipografia Giuntina, Firenze 1966, pp. 32-47.

Montemayor. Aunque los estatutos no son el objeto principal de su ensayo, aboga por un debilitamiento general de la acción inquisitorial contra el criptojudasismo, que él mismo practicaba¹⁴⁵⁷.

GUTIÉRREZ NIETO sostiene que a mediados del s. XVII antiestatutarios como Fernando de Valdés realizaron su última crítica intensa¹⁴⁵⁸. De otra parte, BURGOS ESTEBAN añade da noticia de un memorial datado en 1655, similar a los que se escriben desde comienzos de siglo¹⁴⁵⁹. En él se esgrimen argumentos como que Felipe II y Felipe III intentaron moderar los estatutos pero que rehusaron por el problema morisco o porque «Dios no quiso su entendimiento», argumentos que recogen otros documentos¹⁴⁶⁰.

d) La Pragmática de Actos Positivos, de 1623

1.- Aunque ya hacia el 1600 algunos pensadores culpaban a los estatutos de limpieza del declive de la influencia política y económica de España en la esfera internacional, su moderación no se hizo efectiva, al menos en apariencia, hasta el 10 de febrero de 1623, por medio de la llamada Pragmática de Actos Positivos. Dictada por el monarca, a instancias de su valido Olivares, introduce una limitación de tres actos positivos -de ahí su nombre- a fin de precaver los abusos que las informaciones propiciaban.

Ordenamos y mandamos que en el quarto o quartos en que hubiere tres actos positivos de limpieza y nobleza, se tengan por cosa juzgada y executoriada, y que en su virtud se adquiera derecho real a los descendientes por línea recta para quedar calificados por nobles y limpios para todos los actos que se ofrecieren por aquella parte, y baste probarse la descendencia de las personas que obtuvieron los dichos tres actos, al modo en que se practica en las hidalguías.

¹⁴⁵⁷ Un preciso análisis de este planfeto y del memorandum de Cellerigo en RÉVAH, I. S., «Un pamphlet contre l'Inquisition d'Antonio Enríquez Gómez: la seconde partie de la "Politica Angélica" (Rouen, 1647)». *REJ*, 121 (1962), pp. 81-168; y «Le plaidoyer en faveur des "Nouveaux Chrétiens" portugais du licencié Martín González de Cellorigo». *REJ*, 122 (1963), pp. 279-398.

¹⁴⁵⁸ «El reformismo social de Olivares: el problema de la limpieza de sangre y la creación de una nobleza de mérito», en A. GARCÍA SANZ Y J. H. ELLIOT (coords.), *La España del Conde Duque de Olivares. Encuentro Internacional sobre la España del Conde Duque de Olivares celebrado en Toro los días 15-18 de septiembre de 1989*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1990, p. 441.

¹⁴⁵⁹ «Los estatutos de limpieza y sus pruebas en el siglo XVII...», op. cit., p. 366. El manuscrito al que hace referencia se halla depositado, según sus propios datos, en AHN, Inq. L. 1247, fols. 156 y ss.

¹⁴⁶⁰ AHN, Inq. L. 1240, fols. 79 y ss.

En efecto, la Pragmática considera la cuestión de la sangre suficientemente probada y resuelta para la parte interesada y sus descendientes, en los casos en los que previamente hubiese tres actos positivos, es decir, tres decisiones positivas sobre limpieza o nobleza, «con tal que tales decisiones hubieran sido tomadas con pleno conocimiento del caso por los tribunales competentes (Inquisición, Consejo de Órdenes Militares, la Orden San Juan, los cuatro principales Colegios de Salamanca, el de Valladolid y Alcalá y la Iglesia de Toledo)»¹⁴⁶¹. Se elimina así una de las anomalías más chocantes de aquellas probanzas, a saber, que las informaciones pasadas, por más calificadas que fuesen, no hicieran fuerza ni probasen nada en las posteriores. Con ello, además, se limitaban implícitamente las investigaciones, se aceleraba el proceso, se evitaba la reproducción de las complicaciones y los excesivos gastos, se reconocía a los servidores de la Monarquía... y, en definitiva, se aligeraba el rigor. Pero nunca el prestigio de los que superaban las pruebas por esta vía sobrepasaba el de los que superaban las pruebas con el procedimiento ordinario, por lo que muchos optaban por la antigua vía aclarando que tenían diferentes actos positivos que no “necesitaban” utilizar.

Por lo general, en cuanto a las pretensiones de Felipe IV en relación con esta Pragmática, destaca su preocupación por descargar la Real Hacienda, convencido que estaba de que si su padre y abuelo hubieran dado mercedes voluntarias de este género no le hubiesen dejado tan necesitado. Asimismo, estaba convencido de que aliviaría a los reinos de la ingente carga tributaria que soportaban, reduciendo las tributaciones:

Y estaré en estado que cesando las ocasiones pueda, algún día, quitar un tributo, que es el pilar y basa del gobierno y ninguno en su comparación inconveniente de alagar la honra. Dios quiera que llegue el día en que yo vea este suceso¹⁴⁶².

A esto se añade que el rigor induciría a los ofendidos al rencor, lo que empeoraría los asuntos de la religión cristiana, y a los descendientes de los conversos a la desesperación, cuando además la principal razón del establecimiento de los estatutos había cesado.

Por lo particular, aparte de lo ya comentado sobre los tres actos positivos¹⁴⁶³, la Pragmática no permitía aducir confesiones ante la Inquisición de antepasados del

¹⁴⁶¹ TORRES ARCE, M., *La Inquisición en su entorno: servidores del Santo Oficio de Logroño en el reinado de Felipe V*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, Santander 2001, p. 154.

¹⁴⁶² AHN, Inq. L. 1267, f. 214.

¹⁴⁶³ No podía examinarse lo ya juzgado por tres actos positivos, a excepción de la línea que no hubiese sido examinada. Esto es, si un candidato superaba con éxito tres investigaciones (tres “actos positivos”),

candidato. Ordena que en ningún Consejo, Tribunal, Iglesia, etc. se admitan «memoriales sin firma», es decir, anónimos, «y solo se pueden admitir en orden a inquirir, y no para otro efecto, quando manifestaren escrituras». Prohíbe también los llamados «libros verdes» o «del becerro» y los «Luceros y Tizones»¹⁴⁶⁴, así como cualquier otro catálogo o registro de descendientes elaborados por particulares, decretándose que fueran quemados¹⁴⁶⁵. En el caso de personas conocidas que hicieren delación, el proceso se solventaría por «juicio contencioso abierto dando copia de los testigos sin nombres».

A pesar de que la Inquisición adopta la Pragmática de inmediato, otras instituciones no lo hacen, provocando las quejas del Santo Tribunal que ve en ello el menoscabo de su autoridad, amén de otros indeseables efectos, como el agravio que se producía entre los que ya se habían sometido a las pruebas en su totalidad respecto a los nuevamente admitidos. En este orden de ideas, TORRES ARCE sostiene, que ni la Inquisición ni las órdenes llegaron nunca a aceptar totalmente la Pragmática, «de tal manera que, aun reconociéndose el valor de los tres actos presentados, no se consideraron suficiente prueba de limpieza para acceder a sus cuerpos»¹⁴⁶⁶. Ello mismo ha llevado a algunos autores a no hablar de ella como reforma, sino de tentativa de reforma, cuando no de fracaso, directamente¹⁴⁶⁷.

su sangre debía ser declarada definitivamente limpia y de igual forma debía hacerse para sus descendientes en lo relativo a su rama de ascendencia.

¹⁴⁶⁴ Noticias genealógicas que hacían pública la ascendencia conversa de numerosas personas, perpetuando así el recuerdo de la infamia de sus linajes. Una de las más famosas fue la titulada *El Tizón de la nobleza de España*, del cardenal Francisco de Mendoza y Bobadilla. Sostiene STALLAERT que el escrito nació «de la frustración de su autor por haberse negado Felipe II a conceder dos hábitos a sus sobrinos “por decirse no eran limpios”». En vez de intentar demostrar la limpieza de sus sobrinos, el autor se centrará en sacar a la luz las manchas de toda la nobleza española demostrando que “si el ser moro vasta (sin limitación de tiempo) a obscurecer un linaje han todas las casas de Castilla infamadas, y sucias por muchos costados y así en pasando la mancha del cuarto grado, como no sea de varonia, importa poco que sea de ocho, o diez grados» («La España de la limpieza de sangre. Una interpretación antropológica de una reacción étnica», en G. ÁLVAREZ CHILLIDA y R. IZQUIERDO BENITO (coords.), *El antisemitismo en España*, op. cit., p. 119). Sobre *El Tizón* vid. CARO BAROJA, J., *Los judíos en la España moderna...*, t. II, op. cit., pp. 271 y ss.; y t. III, op. cit., pp. 315 y ss. Una interesante aportación sobre los libros verdes en GALLEGO, A., «Le Libro Verde de Aragón ou la peur de la tache», en A. REDONDO Y M. VITSE (coords.), *Quelques aspects des peurs sociales dans l'Espagne du Siècle d'Or: l'individu face à la société*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 1994, pp. 22-37.

¹⁴⁶⁵ En cumplimiento de lo dispuesto la Inquisición expidió órdenes a sus tribunales para la recogida de los volúmenes, constando que en alguna ciudad hubo quema pública de papeles. Esta es la primera mención que hemos encontrado de un servicio de la Inquisición a la nueva política de la Corona, tema sobre el que el Santo Oficio siempre se mostró extremadamente riguroso y conservador.

¹⁴⁶⁶ *La Inquisición en su entorno...*, op. cit., p. 154.

¹⁴⁶⁷ STALLAERT, C., *Etnogénesis y etnicidad en España...*, op. cit., p. 34.

2.- Desde la caída de Olivares y tras la tensión existente en la Inquisición (por la tolerancia con los descendientes de conversos -frente a otras instituciones- y las persecuciones periódicas contra los portugueses) el abandono de los actos positivos fue prácticamente total. Se hacían informaciones internas al tiempo que se admitían los actos, perdiendo éstos su valor efectivo. En 1654 Felipe IV terminó cediendo ante las presiones del Santo Oficio, decretando que se dejaran de hacer pruebas de limpieza por actos positivos. Un año antes, en 1653, el Consejo de la Suprema y el inquisidor general habían enviado a los tribunales de distrito una carta ordenando aplicar la Pragmática, «puntualizando que, de los tres actos positivos, uno había de venir de un ministro de Inquisición»¹⁴⁶⁸.

La historia nos enseña que el sueño imaginado por los antiestatutarios tardó mucho tiempo en realizarse, pero gracias a la polémica que generaron, los argumentos que legitimaban los estatutos fracasaron, cada vez más, en su aplicación teórica, y se vieron suplementados, cuando no sustituidos directamente, por consideraciones de diferente tenor. En este orden de ideas, el hecho de que el acceso a oficios y honores dependiera, en la práctica, de la voluntad o falta de ella, de los testigos para sostener al candidato -elegidos por él mismo entre personas de su círculo de confianza-, que los sobornos para obtener las pruebas de limpieza estuvieran a la orden del día¹⁴⁶⁹ y que el coste de las pesquisas se convirtiera en el principal escollo a salvar, ha dado pie a EDWARDS a llamar la atención sobre la paradoja histórica que supone que

los criterios de la limpieza de sangre podían emplearse, y de hecho se utilizaban frecuentemente, para incluir, más bien que excluir a la gente. De esta forma, era posible “abandonar” los orígenes judíos o musulmanes, tan fácilmente que, al contrario de lo sucedido en otros casos, dichos

¹⁴⁶⁸ TORRES ARCE, M., *La Inquisición en su entorno...*, op. cit., p. 154.

¹⁴⁶⁹ «Hemos observado la existencia de ciertas personas que pudieron burlar el implacable peso que los estatutos de limpieza de sangre tuvieron sobre ellos. Para ello, la práctica habitual consistía en la compra de los testimonios de aquellos que en sus localidades de origen se convertían en fedatarios de la pureza de sangre (...)» (RUIZ RODRÍGUEZ, I., «Cristianos viejos contra cristianos nuevos. Los estatutos de limpieza de sangre en la historia de España», en J. CRUZ DÍAZ y R. RODRÍGUEZ PRIETO [eds.], *En las fronteras del antisemitismo: viejos y nuevos espacios en la sociedad de Internet*, Hebraica, Madrid 2014, p. 45). Entre las razones que expone Juan Roco Campofrío -uno de los más destacados tratadistas de la época contrario a los estatutos- para conseguir la moderación de los estatutos se sitúan precisamente las prácticas de cohecho, soborno y perjurio en las que se solían desarrollar las averiguaciones. «Son utilizadas por quien “tiene alguna falta pública en los ojos del mundo”, es decir posee mancha o puede descubrirse y en consecuencia quedar inhabilitado para oficios en los que se exige el honor de ser limpio. Tales prácticas permitían, por lo general a gentes de poco relieve social, encubrir su deshonor y arrabar la plaza a quien podía tener más merecimientos y no empleaba esas estratagemas ilícitas» (HERNÁNDEZ FRANCO, J., «Síntomas de decadencia y el “Discurso” de Juan Roco Campofrío (c. 1625) sobre la reforma de los estatutos de limpieza». *Hispanic Research Journal*, 15/6 [2014], p. 486).

orígenes podían recibir publicidad. Se trataba, en esta cuestión, de razones personales y pragmáticas, más que ideológicas¹⁴⁷⁰.

La paulatina imposición de causas de exclusión «pragmáticas» independientes del celo religioso y racista abriría distancias indudablemente entre la España del Siglo de Oro y la Alemania nazi. La verdad, sin embargo, es que por sí solas tales causas no llegan a explicar completamente el fenómeno, pues el fondo racial encubierto por la razón religiosa como razón de Estado subsistió en los discursos y en las acciones, proyectado no sólo en los estatutos sino en la acción del Santo Oficio, como veremos a continuación. La polémica doctrinal y reformista que surge a raíz de los estatutos pone al descubierto, justamente, la oposición del prejuicio insidioso de la limpieza de sangre a los principios de universalidad del cristianismo, y en definitiva, que las principales víctimas de esta «esquizofrenia social»¹⁴⁷¹ son aquellos que se consideran enemigos no por su cuna o por su supuesto comportamiento anticristiano, sino por su imparable ascenso social. Ahora bien, un análisis que sólo tenga en cuenta el enfoque de las víctimas evidencia ser a todas luces incompleto. Si adoptamos el punto de vista del Estado observamos que la realidad es que a finales del s. XVI la unidad religiosa aún no ha logrado implantarse, circunstancia que favorece que el armazón ideológico inquisitorial se perpetúe en el imaginario y en las mentalidades¹⁴⁷². Los moriscos, que se habían sublevado hacía poco (rebelión de la Alpujarra, 1568-1570), seguían viviendo al margen de la sociedad mayoritaria y mantenían intacta su cultura. Justo en esos años se atenazan los primeros focos de protestantismo en España. En cuanto a los judeoconvertos, a mediados de siglo asistimos a la desaparición casi completa del criptojudasmo en España, pero los judaizantes portugueses, llamados marranos, refugiados en España desde 1580, les toman el relevo. Entonces, en plena reacción contrarreformista, los estatutos y la política inquisitorial, y con ellos el prejuicio anticonverso, salen reforzados. Un prejuicio, en definitiva, que seguirá envenenando el espíritu público en España por siglos.

¹⁴⁷⁰ «“Raza” y religión en la España de los siglos XV y XVI...», op. cit., p. 257.

¹⁴⁷¹ GONZÁLEZ ROLÁN, T. y SAQUERO-SUÁREZ SOMENTE, P., *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del relator...*, op. cit.

¹⁴⁷² Sobre la razón de Estado o ideología de Estado en la España moderna vid. MECHOULAN, H., «La raison d'État dans la pensée espagnole au Siècle d'Or, 1550-1650», en Y.-C. ZARKA (dir.), *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècles*, PUF, Paris 1994, pp. 245-263; y PEREZ, J., «L'idéologie de l'État», en C. HERMANN (coord.), *Le premier âge de l'État en Espagne, 1450-1700*, CNRS, Paris 1989, pp. 191-216. En el mismo libro, centrados en el papel de la religión en la vertebración de la ideología de Estado, el primero, y en las relaciones Iglesia-Estado, el segundo, vid. los capítulos firmados por DEDIEU, J.-P., «La défense de l'orthodoxie», pp. 217-238; y HERMANN, C., «L'État et l'Église», pp. 381-407.

4. La vía punitiva: la Santa Inquisición

a) Precedentes

1.- Desde el punto de vista del Derecho canónico, el judaizante fue siempre un hereje, es decir, un miembro de la Iglesia que se aparta de algunos de sus dogmas o ritos. Ahora bien, como señalamos antes, en la mentalidad de la época el hereje no cometía sólo un pecado personal, un crimen que ponía en peligro la salvación eterna de los hombres; constituía por sí mismo, además, un peligro para el cuerpo social cuya cohesión se veía amenazada por aquella infracción. Al decretar la gravedad del fenómeno herético, los reinos hispánicos y europeos, cimentados sobre el credo religioso y el Derecho romano tardoimperial, garantizaban su supervivencia y orden social en la tradición cristiana inmunizándose de la dispersión y de la anarquía. Dice LEA: «la causa de la ortodoxia era la causa de la civilización y del progreso».

ALCALÁ abunda en la idea de que fue la política religiosa antipagana y antiherética del Imperio romano¹⁴⁷³ la que sirvió de modelo al sistema inquisitorial.

Las escuelas universitarias van a catalogar, identificar, diferenciar las herejías; aumentará la intolerancia popular; se afinará la idea jurídica de la primacía de la *inquisitio* por expertos sobre la simple *accusatio* por un particular o *denunciatio* por un funcionario con conocimientos del delito. Se aplica al hereje una categoría básica del Derecho romano, la de traidor, reo de lesa majestad divina, con lo que se ampara la juridicidad de su persecución legal¹⁴⁷⁴.

La desaprobación civil contra las vejaciones de lo herético movió a las autoridades eclesiásticas a intervenir, a fin de controlar y frenar una reacción nacida del pueblo y gestionada, no siempre igual, por los tribunales laicos, que ilusoriamente

¹⁴⁷³ Política que tradicionalmente ha sido atribuida a Teodosio I, al que siguieron sus hijos y sucesores, Arcadio y Honorio, a finales del s. IV (MORÁN, G. M., *Comunidad política y religiosa. Claves de la cultura jurídica europea*, vol. I. *El legado cultural que recibe Europa. De la Antigüedad al paradigma imperial cristiano*, Netbiblo, La Coruña 2008, p. 405).

¹⁴⁷⁴ *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*, op. cit., p. 101. Cita el autor los tres modos o vías de iniciación del proceso recogidos en las Decretales: acusación, denuncia e *inquisitio* (c. 31,X,V,3). ALFREDO OBARRIO pone de manifiesto que los Furs de Valencia recogen una disposición similar y, refiriéndose a los reinos cristianos de la Península, sostiene que «aunque la *inquisitio* o *pesquisa* aparece ya en algunos textos locales castellanos como medio de prueba subsidiaria, no será hasta el siglo XIII, con la recepción del *ius commune*, el afianzamiento del poder real y la consolidación de la *plenitudo potestatis* pontificia, cuando la *inquisitio* se convierta tanto en un medio de prueba básico como de iniciación del proceso» («La prueba judicial en los Furs de Valencia», op. cit., pp. 331-332). En relación al Derecho castellano TOMÁS Y VALIENTE, F., *El Derecho penal de la Monarquía absoluta (siglos XVI-XVII-XVIII)*, Tecnos, Madrid 1969, pp. 159 y ss.

pretendía atajar el problema eliminando a los infractores. De ahí que a mediados del s. XII Graciano fijase en su célebre *Decreto* una suerte de código de procedimiento, en tres actos: definir herejía como un rechazo al magisterio de la Iglesia, declarar legítimas las sanciones canónicas y, finalmente, caso de ser insuficientes, pedir apoyo del brazo secular para la aplicación de sanciones temporales.

La aurora del establecimiento de la Inquisición fue, pues, la aurora de la lucha contra la herejía¹⁴⁷⁵. La gran herejía de masas medieval fue la de los cátaros, que se manifestó durante los ss. XII y XIII en distintas regiones de Europa y que arraigó sobre todo en el Mediodía de Francia¹⁴⁷⁶. La ciudad de Albi fue uno de sus principales focos. De ahí los *albigenses*, que no sólo preconizaban desviaciones de contenido teológico¹⁴⁷⁷, sino que encubrían una ideología subversiva, con elementos como el desapego material (comunidad de bienes y pobreza absoluta¹⁴⁷⁸), la castidad, el antijerarquismo, el igualitarismo social (inclusive la igualdad de sexos) y el respeto reverencial por la vida de personas y animales, así como la prohibición de jurar o tomar juramento, comprometiendo gravemente con ello la continuidad de los vínculos feudales y su expresión máxima, el trinitarismo funcional.

¹⁴⁷⁵ Entre los numerosos estudios que se han ocupado de los orígenes del Santo Oficio, nos remitimos a LEA, H. C., *A History of the Inquisition in the Middle Ages*, 3 vols., Russell & Russell, New York 1955; MAISONNEUVE, H., *Études sur les origines de l'Inquisition*, J. Vrin, Paris 1942; y GUIRAUD, J., *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, t. II. *L'Inquisition au XIII^e siècle en France, en Espagne et en Italie*, Auguste Picard, Paris 1938.

¹⁴⁷⁶ Sobre el papel que jugó el fenómeno cátaro en la instauración de la Inquisición vid. BIGET, J.-L., *Hérésie et inquisition dans le midi de la France*, Picard, Paris 2007; MOORE, R., *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe 950-1250*, Basil Blackwell, Oxford 1987; GRIFFE, E., *Le Languedoc Cathare et l'Inquisition (1229-1329)*, PUF, Paris 1980; Id., *Le Languedoc cathare au temps de la Croisade (1209-1229)*, PUF, Paris 1973; y WAKEFIELD, W. L., *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France: 1100-1250*, University of California Press, Berkeley 1974. Esta última contiene dos interesantes sentencias en el apéndice 4 y un manual para inquisidores en el apéndice 6.

¹⁴⁷⁷ En su *Historia albigensis* (o *Hystoria albigensis*), el cronista Pierre des Vaux-de-Cernay hace una relación muy ilustrativa: rechazo de los sacramentos (la eucaristía en particular), del Antiguo Testamento, de la Cruz y de la Iglesia romana; obligación de ayuno; sustitución de la penitencia por el *consolamentum* (bautismo espiritual, aplicado por imposición de las manos y del Espíritu); existencia de dos principios creadores en constante enfrentamiento, el Bien y el Mal (dualismo); negación de la resurrección de la carne, pero al mismo tiempo creencia en la transmigración de las almas y la reencarnación; y división de la comunidad en adeptos y perfectos o *bons hommes*, los puros, intermediarios de la unión del hombre con Dios (*The History of the Albigensian Crusade: Peter of les Vaux-de-Cernay's Historia Albigensis*, Boydell, Woodbridge 1998; vid. también BERTRÁN ROIGÉ, P., *Els càtars. Vida cotidiana i espiritualitat*, Facultad de Teología de Catalunya, Barcelona 2003; BLUM, J., *Cátaros: su misterio y su mensaje*, Edaf, Madrid 2002; y DUVERNOY, J., *La religion des cathares*, Privat, Toulouse 1986).

¹⁴⁷⁸ Sobre la imagen de la pobreza voluntaria en el contexto de las herejías medievales europeas vid. PIRON, S., «Les mouvements de pauvreté chrétiens au Moyen Âge central», en D. BOURG y P. ROCH (dirs.), *Sobriété volontaire. En quête de nouveaux modes de vie*, Labor et fides, Genève 2012, pp. 49-73; MANTEUFFEL, T., *Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Âge*, Mouton, Paris 1970; y PACAUT, M., «Pauvreté, vie évangélique et prédication chez les Vaudois». *Revue Historique*, 241/1 (janv.-mars 1969), pp. 57-68.

Con el objetivo de aniquilar el catarismo (excomulgado en el III Concilio de Letrán) y otras herejías coetáneas (valdenses, arnaldistas), el papa Lucio III, de común acuerdo con el emperador Barbarroja, aviva mediante la decretal *Ad abolendam* (1184) la Inquisición episcopal, existente desde antiguo, toda vez que siempre había recaído en los obispos locales la salvaguardia de la ortodoxia y, por lo tanto, la responsabilidad de detectar a los herejes dentro de sus diócesis, juzgarlos y entregarlos a la autoridad secular. «El papa y el emperador reunidos en Verona para conferenciar entre hijo y padre espiritual (...) se dirigen contra las herejías y las condenan». La autoridad civil y no la eclesiástica será la encargada de aplicar las penas según las costumbres del lugar, que en aquella época solían ser de confiscación de bienes, quema de casas y tierras de labor o destierro, pero no la pena de muerte¹⁴⁷⁹.

Pese a los esfuerzos de la Iglesia por extirparlo, el catarismo logra mantenerse fuertemente imbricado en el entramado social. Para neutralizarlo, Inocencio III emite la bula *Vergentis in senium* (1199), primero en Italia y luego en el Lenguadoc¹⁴⁸⁰. En ella equipara la herejía al crimen de lesa majestad divina (traición), pues en virtud del Derecho romano -sostiene- quien atenta contra Dios atenta contra la máxima expresión de poder¹⁴⁸¹. Promueve asimismo la Inquisición *legatina*, ejercida por emisarios (legados) apostólicos desplazados a los focos de descarrío con el encargo de persuadir a los herejes con métodos pacíficos¹⁴⁸². El hecho no pasa desapercibido a CAVALLERO:

Asimilada, desde el siglo XII en adelante (...), la herejía al crimen de lesa majestad, la ofensa herética habilitaría en lo sucesivo una legislación y un procedimiento de excepción, la *inquisitio*, que daría lugar al manejo secreto de información por parte del cuerpo judicial, a la exigencia de confesiones forzadas y a los llamados procesos “de oficio”¹⁴⁸³.

¹⁴⁷⁹ Legalmente sólo se contempló la posibilidad de castigar con la muerte primero en Tolosa, con una ley de Raimundo V, y luego en Aragón, con una ordenanza o Constitución de Pedro II el Católico de 1197. Como es bien sabido, Cataluña se convirtió en lugar de refugio de valdenses occitanos perseguidos que llevarían su doctrina hasta las tierras de repoblación de Valencia y Balerares, al Sur y al Este, y la Corona castellano-leonesa, al Oeste por el Camino de Santiago. El mayor éxodo humano se produjo, no obstante, tras la caída de Montségur (1244).

¹⁴⁸⁰ El texto en MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Bulario de la Inquisición española: hasta la muerte de Fernando el Católico*, Editorial Complutense, Madrid 1998, pp. 8-11.

¹⁴⁸¹ «Al respecto, el papa Inocencio III afirma que por cuanto la traición de los herejes trasciende cualquier otra traición, puesto que atenta contra la majestad del mismo Dios, los herejes merecen la confiscación de sus bienes, más aún que cualquier otro traidor, y recuerda que bajo la ley romana los traidores perdían su vida además de su patrimonio y que la herejía implicaba una traición a Dios» (NICKERSON, H., *La Inquisición y el genocidio del pueblo cátaro*, Círculo Latino, Barcelona 2005, p. 267). Sobre la cuestión CHIFFOLEAU, J., «Sur le crime de majesté médiéval», en *Genèse de l'Etat moderne en Méditerranée: approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*, Ecole Française de Rome, Rome 1993, pp. 183 y ss.

¹⁴⁸² Monjes cluniacenses, relevados después por cistercienses, premonstratenses, franciscanos y dominicos, tras la fundación en 1205 de la Orden de Predicadores.

¹⁴⁸³ «Brujería, superstición y “cuestión conversa”...», op. cit., p. 357.

Pero el asesinato en 1208 de uno de ellos, Pierre de Castelnau, a manos de un sicario de Ramón VI de Tolosa, da al traste con los planes iniciales del Papado. El fracaso de la diplomacia y de las campañas de evangelización plantea por primera vez la necesidad de reprimir la herejía por la fuerza de las armas. Como consecuencia, en 1209 se proclama la cruzada albigense en tierras occitanas, prolongándose en primer término hasta la muerte de Luis VIII de Francia y la Conferencia o Tratado de Meaux, entre 1226 y 1229, y finalmente, hasta el Tratado de Cobeil (1258), suscrito por Jaime I de Aragón y San Luis de Francia. Por primera y única vez en la historia, la idea de cruzada se desliza de los paganos a los herejes en pleno continente europeo¹⁴⁸⁴.

El IV Concilio de Letrán apuntala el cuerpo de doctrina y la legislación del aparato represivo de la Iglesia. Condena la herejía «bajo cualquier nombre» y hace responsables a los obispos de su escarmiento, bajo amenaza de destitución. Establece la legitimidad de las investigaciones pastorales «ex officio», las penas de excomunión, confiscación de bienes y relajación al brazo secular, consistente en la entrega efectiva del reo por parte de los inquisidores al juez ordinario, único con potestad para aplicar «el castigo adecuado» que las leyes civiles designen, y no sólo de los herejes, sino también de sus cómplices y encubridores. Los señores y príncipes seculares que de un modo u otro amparan el catarismo, no liberando a su tierra de «esta infección herética», se sujetan también a penas y sanciones canónicas. Los recalcitrantes son, además, conminados a absolver a sus vasallos del juramento de fidelidad.

Tras la muerte de Inocencio III, su sucesor, Honorio III, impone en todo el Imperio la *Ley de la hoguera*, sancionada en la Lombardía italiana por Federico II en 1224¹⁴⁸⁵. Manda quemar a los herejes o -a elección del ordinario del lugar- deslenguarlos por blasfemos y como escarmiento. La medida supone un punto de inflexión entre la Iglesia tradicionalmente misericordiosa y la Iglesia represiva. Por primera vez la autoridad eclesiástica da el visto bueno a la muerte en la hoguera como

¹⁴⁸⁴ Sobre la cruzada en el Languedoc ROQUEBERT, M., *La croisade contre les albigeois*, Loubatières, Portet-sur-Garonne 1987; SUMPTION, J., *The Albigesian Crusade*, Faber and Faber, London 1978; GRIFFE, E., *Le Languedoc cathare au temps de la Croisade...*, op. cit.; también el número monográfico de la revista *Cahiers de Fanjeaux*, 4 (1969) bajo el título *Paix de Dieu et Guerre sainte en Languedoc au XIII^e siècle*.

¹⁴⁸⁵ El catarismo también tuvo arraigo en Italia. La comunidad de Concorezzo en Lombardía, al igual que otras de la región situada entre el Po y el Apenino, respondió a una obediencia dualista rigurosa.

pena ordinaria de herejía impenitente, pero no a través de sus propios medios, sino en connivencia con el Estado¹⁴⁸⁶.

2.- El Concilio de Tolosa de 1229 sienta las bases del procedimiento jurídico inquisitorial (*inquisitio*), con origen en los Concilios IV lateranense y, sobre todo, de Narbona de 1227. En estos primeros compases de acción inquisitorial, las actuaciones procesales se inician con la encuesta o investigación. Comisiones llamadas «parroquiales» llevan a cabo visitas de inspección en sus demarcaciones, instigando a los herejes a confesar su culpabilidad y a los fieles a denunciarlos ante el obispo y los señores del lugar cuando se extiende la *diffamatio*, es decir, el clamor, la fama o la murmuración pública sobre determinadas personas o hechos («notorium facti»).

La instrucción se practica de oficio, en secreto y sin asistencia letrada. La Iglesia -no el poder seglar- dicta sentencia. Dependiendo de la gravedad de la falta cometida, se infligen unas penas u otras. JIMÉNEZ SÁNCHEZ las sintetiza así:

Los herejes que se confiesen voluntariamente serán condenados a llevar cruces (...), se verán privados del acceso a los cargos públicos y privados, del derecho a la justicia; los que se confiesen obligados serán encarcelados en el “Muro”, nombre que recibe la prisión, para hacer penitencia y no contaminar a otros individuos. Se les confiscarán los bienes, así como a aquellos que los acojan (*receptores*), que deberán sufrir las mismas penas. De la misma manera van a ser edictadas penas contra aquellos, como los oficiales señoriales, que teniendo como misión la de perseguir a los herejes, no se dediquen seriamente a ella. Se verán también privados de sus bienes y destituidos de sus cargos. A los sospechosos de herejía se les prohibirá ejercer sus funciones¹⁴⁸⁷.

La pena infamante, consistente en la penitencia espiritual de llevar cruces cosidas al vestido se recoge en el capítulo 10: que «los herejes retornados a la fe (...) lleven dos cruces bien visibles, una a la derecha y otra a la izquierda. Que las cruces no sean motivo de justificación: deben ir acompañadas de un certificado de reconciliación expedido por su obispo».

Pero la reglamentación, con ser bastante cabal, deviene errática e ineficaz por la negligencia, retardo e inactividad de los metropolitanos. Sabedores de ello, Gregorio IX

¹⁴⁸⁶ NICKERSON, H., *La Inquisición y el genocidio del pueblo cátaro*, op. cit., pp. 268 y 269.

¹⁴⁸⁷ «La Inquisición contra los albigenses en Languedoc (1229-1329)». *Clío y Crimen*, 2 (2005), p. 65.

y el emperador germánico reaccionan con determinación, dando forma a la Inquisición pontificia -llamada también «permanente» o «monástica»- en 1231¹⁴⁸⁸.

A partir de este momento, el procedimiento se fue adaptando a los numerosos delitos que paulatinamente fueron apareciendo. En el siglo XIV, este modelo procesal estaba plenamente establecido, como demuestra la *Practica inquisitionis* del inquisidor Bernardo Gui y el *Directorium inquisitorum* de Nicolás Eymerich. (...) La Inquisición española (...) siguió el mismo procedimiento que la Inquisición medieval¹⁴⁸⁹.

3.- Si hasta entonces la palabra «inquisición» había designado un proceso de encuesta o *inquisitio*, como ha quedado dicho, en adelante va a poner título a un tribunal extraordinario, permanente y fijo, el Santo Oficio, cuyos jueces son delegados del papa (inquisidores apostólicos) con jurisdicción superior a la de las autoridades eclesiásticas locales¹⁴⁹⁰. Son reclutados de las órdenes mendicantes y, en especial, de los dominicos.

La idea fue que el juez sería un clérigo, pero el poder civil aseguraría la base y eficacia temporal: los locales, el mantenimiento, la ejecución, tanto de arrestos y comparecencias como de las penalidades merecedoras de castigo, de acuerdo con un propio Derecho penal. El juez, el inquisidor, debe ser una persona eclesiástica, para dar garantía de que se persigue sólo la problemática de la fe y para compensar el poder civil. También para mantener cierta libertad de acción frente al poder civil inmediato -el conde, el rey, etc.-, se cree conveniente que sean religiosos y no sacerdotes de la diócesis¹⁴⁹¹.

El proceso propiamente dicho se lleva a cabo bien *ad instantiam partis* (por acusación o por delación), bien *de officio* (por pesquisa) atendiendo, como hemos dicho, al rumor general. La citación y arresto del sospechoso inculpado como reo de herejía corren a cargo del párroco de la villa en los primeros tiempos y del inquisidor después. Si no comparece es sancionado con pena de excomunión provisional. Pasado un año la excomunión pasa a ser definitiva y se le forma causa en rebeldía, fallándose sentencia, con declaración de contumacia y relajación al brazo secular, que procede a quemarlo en estatua.

En la fase de sustanciación o instrucción de la causa, el reo es llevado ante el inquisidor, que le comunica el delito que se le imputa en presencia de dos varones

¹⁴⁸⁸ Sobre la Inquisición pontificia GIFFRE, E., *Le Languedoc cathare et l'Inquisition (1229-1329)*, PUF, Paris 1980. La novela de UMBERTO ECO *El nombre de la rosa* es un buen testimonio de sus procedimientos.

¹⁴⁸⁹ MARTÍNEZ MILLÁN, J., *La Inquisición española*, Alianza, Madrid 2009, p. 278.

¹⁴⁹⁰ En un principio los inquisidores no tenían potestad para aplicar tormento o fallar sentencia definitiva, sin la anuencia de los obispos. Con el propósito de solventar las continuas contiendas de jurisdicción que se suscitaban, Inocencio IV extiende la bula *Ad extirpanda* en 1252. Clemente V modifica la legislación vigente con la *Multorum querella*, publicada en 1317. En España, la inmunidad de la Inquisición respecto de la jurisdicción episcopal se establece definitivamente bajo el reinado de los Reyes Católicos.

¹⁴⁹¹ MESTRE, J., *Los cátaros: problema religioso, pretexto político*, Península, Barcelona 2001, p. 106.

adultos prudentes («sanos de espíritu») y de un secretario o escribano que hace las veces de notario. El proceso conlleva una notable restricción en las garantías procesales así como de los medios de defensa de los que dispone el inculcado. No hay parte contraria ni, lógicamente, principio de contradicción procesal. La identidad de acusadores, delatores y testigos no se revela nunca. El reo no tiene derecho a careo con ellos ni a asistencia letrada, aunque no se le prive del derecho de defensa por considerarse un derecho natural. Puede, no obstante, recusar al inquisidor y a los testigos -en el supuesto de que sea capaz de adivinar su identidad por conjeturas-, aunque la única causa legítima de recusación es la enemistad mortal («enemiga capital»). En línea de principio, antes se presume la culpabilidad que la inocencia. Son suficientes dos testigos secretos que corroboren la imputación para dictar sentencia condenatoria¹⁴⁹².

En los interrogatorios el inquisidor procurará a toda costa obtener confesión del reo, bastando por sí sola para condenarle. De hecho, le está permitido declararse culpable y manifestar arrepentimiento en cualquier momento del proceso, desde que es puesto a disposición del tribunal hasta los últimos términos de gracia, en el mismísimo cadalso.

Siguiendo los principios del Derecho romano y del *ius commune*¹⁴⁹³, no siempre se pone al reo «a cuestión de tormento», sólo si el inquisidor aprecia la existencia de al menos indicios de delito y el reo se obstina en negar los cargos. Los inquisidores cuentan con una amplia gama de instrumentos de coacción para vencer la resistencia del acusado a confesar sus delitos, entre los que destacan, de menor a mayor grado de lesividad: la flagelación, el potro, la estrapada, los carbones al rojo vivo, entre otros muchos¹⁴⁹⁴. La tortura se administra de forma moderada, evitando la mutilación y el peligro de muerte. Antes y durante el tormento se hacen reiteradas tentativas para persuadir al encausado a que confiese la verdad. En los primeros tiempos fue aplicado por el brazo secular, no por los inquisidores¹⁴⁹⁵.

¹⁴⁹² Se admite el testimonio de los infames, los excomulgados, los cómplices del acusado, los reos de delitos comunes, los infieles, los judíos, los testigos falsos que se hubieran retractado de su primera declaración favorable al reo y sus parientes en cualquier grado, amigos y criados, siempre que el testimonio fuera contra el reo.

¹⁴⁹³ ALFREDO OBARRIO cita algunas referencias en «La prueba judicial en los Furs de Valencia», op. cit., p. 328.

¹⁴⁹⁴ Vid. una detallada relación en BONÍN, P., *Sangre judía II...*, op. cit., pp. 88 y ss.

¹⁴⁹⁵ Puede verse en el breve *Ad extirpanda* de Inocencio IV.

Finalizados los interrogatorios, se convoca el tribunal, compuesto por un jurado (*consilium*) de entre diez y veinte prohombres. La lista de los delitos hallados, así como el resultado de las pesquisas se pronuncian en voz alta, ante el reo. Se emite un veredicto, que el juez ratifica en sentencia definitiva que califica y tipifica los hechos probados. Las únicas sentencias apelables son las interlocutorias. Aunque en apariencia fuera la justicia real la que condenaba a los reos a muerte -por aquello de que eran entregados al brazo secular- en realidad, era la Inquisición. Los jueces seculares, meros ejecutores, no podían aplazar ni modificar la sentencia.

4.- Se distinguen cuatro categorías de acusados: 1) aquellos contra los que no resultan pruebas bastantes y, aunque sospechosos, no confiesan error alguno; 2) aquellos contra los que sí se han podido reunir pruebas suficientes, pero se niegan a confesar (herejes negativos); 3) los que confiesan y se arrepienten la primera vez (penitentes no relapsos); 4) los que confiesan pero no se arrepienten (impenitentes o pertinaces); y 5) los que incurren por segunda o tercera vez en herejía (relapsos o pertinaces¹⁴⁹⁶).

Naturalmente, sólo los primeros son puestos en libertad por sentencia absolutoria¹⁴⁹⁷ que, no obstante, los somete a purgación en aquellos lugares donde estén «mal notados». La purgación canónica obliga al reo a jurar por Dios y la Santa Cruz que nunca ha profesado ni enseñado las doctrinas heréticas de que se le acusa, en presencia de determinado número de buenos católicos que él mismo presenta, y que también bajo juramento declaran que dice la verdad. De no encontrar *compurgatores* suficientes, el inculpado queda convicto y condenado como hereje, si ha delinquido por primera vez. Si ya sufrió condena por hereje, sufre entrega al brazo secular como relapso.

A las tres primeras categorías se les permite la reconciliación, esto es, la reintegración en la Iglesia por medio de la abjuración. Hay tres tipos: 1) *de levi*, cuando la sospecha de herejía es leve; 2) *de vehementi*, en caso de sospecha grave; y 3) «en forma», cuando el reo ha reconocido su culpa (reo formal de herejía). La fórmula del arrepentimiento es la misma en los tres casos. No es en rigor una pena, aunque las más de las veces llevaba consigo alguna: promesa de delatar a los herejes cómplices y de

¹⁴⁹⁶ Nótese el uso ambivalente de la palabra «pertinaz».

¹⁴⁹⁷ Las sentencias de absolución no son nunca definitivas.

cumplir puntualmente las penitencias espirituales que se impusieran¹⁴⁹⁸, portar un sambenito¹⁴⁹⁹, multas destinadas a la manutención del Santo Oficio, confiscación de bienes o encierro temporal o perpetuo. Andando el tiempo los judaizantes circuncidados no serán admitidos a reconciliación sin grandes muestras de penitencia. Compete al escribano dar fe de que el convicto ha abjurado por confesión propia, para que, si reincide, reciba castigo como relapso¹⁵⁰⁰. En la sentencia el inquisidor absuelve de la excomunión y se reserva la facultad de mitigar o conmutar la penitencia¹⁵⁰¹.

El encierro perpetuo se inflige al hereje penitente no relapso que pronuncia su arrepentimiento después de fallada la sentencia. Si lo pronuncia antes de que le sea notificada la declaración de testigos, recibe el indulto. El encierro es proporcionado a la gravedad de los delitos. Distinguimos el *murus strictus*, en el que los prisioneros permanecen encadenados en una mazomorra, del *murus largus*, presidido por un régimen más laxo que permite salir al patio y recibir visitas.

La confiscación de bienes se impone a los condenados a cárcel perpetua y a los condenados en rebeldía, pudiendo extenderse a sus herederos¹⁵⁰². La pena de multa, en cambio, sólo se aplica a delitos no probados.

El reo es relajado al brazo secular y castigado con pena ordinaria¹⁵⁰³, esto es, pena de muerte en la hoguera¹⁵⁰⁴, en los siguientes supuestos: cuando, habiendo sido declarado en rebeldía, es capturado (hereje prófugo o rebelde); cuando, habiendo prueba suficiente del delito, se obstina en negar los hechos (hereje negativo); cuando confiesa pero no se retracta, negándose a toda persuasión (no relapso pertinaz); cuando es reputado reincidente (relapso), se arrepienta o no de sus “fechorías”¹⁵⁰⁵. No obstante, el

¹⁴⁹⁸ Obligación de visitar en romería un lugar determinado, ingresar en un convento, ayunos a pan y agua o rezos.

¹⁴⁹⁹ Estas prendas, con las que se marcaba a los reconciliados para el resto de sus vidas, eran expuestas en la parroquia tras su muerte con el fin de que sirvieran de ejemplo a los fieles.

¹⁵⁰⁰ Únicamente en las abjuraciones *de vehementi* y en forma.

¹⁵⁰¹ Con la salvedad del sambenito, que es inmutable. En cuanto a la cárcel perpetua, puede imponerse en su lugar la ciudad por cárcel, no pudiendo el reconciliado abandonarla nunca sin licencia del inquisidor.

¹⁵⁰² MESTRE, J., *Los cátaros...*, op. cit., pp. 112-114.

¹⁵⁰³ Sucesivas constituciones de los Papas Alejandro IV, Urbano IV y Bonifacio VIII lo confirman.

¹⁵⁰⁴ El fundamento del suplicio del fuego se halla en Juan 15, 5-6: «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. El que permanece unido a mí y yo en él, da mucho fruto; porque sin mí no podéis hacer nada. Al que no está unido a mí se lo echa fuera como a los sarmientos, que se los amontona, se secan y se los prende fuego para que se quemen».

¹⁵⁰⁵ Se incluyen en esta categoría no sólo los reconciliados que reinciden en los mismos errores como reos formales de herejía, sino también los sospechosos que, habiendo sido compurgados o que habiendo abjurado *de vehementis* de una herejía concreta (no indeterminada) recaen.

ajusticiado no siempre es quemado vivo. Los declarados en rebeldía que no son capturados, así como los fallecidos durante la sustanciación del proceso o antes de que se inicie, son quemados en estatua.

El suplicio o ejecución se celebraba por regla general en la plaza pública, a la vista de todos, y era un asunto puramente de Derecho seglar, que hay que distinguir del auto de fe (acto de fe). Concurrían en él todas las autoridades y el juez real ordinario, a quien se hacía entrega de las personas y estatutas condenadas a relajación, tras lectura pública y solemne de las sentencias. La reconciliación de los arrepentidos, así como la declaración de inocencia de los reos falsamente acusados, tenían lugar aquí, de manera que sólo los contumaces, impenitentes e incorregibles eran entregados. Comenzaba con la prédica de un sermón sobre la fe y terminaba con la concesión de indulgencias a los asistentes. La hoguera no se encendía en el auto de fe, sino en el acto de ejecución, en distinto tiempo y en distinto lugar.

La Inquisición religiosa no encendió las célebres hogueras. Establecida por la legislación civil la pena de fuego a los herejes, ella se limitó a declarar incursos en herejía (...) a los que sustentaban de palabra o por escrito doctrinas heréticas. Cuando la herejía era ante las leyes civiles un delito, era deber de la Iglesia entregar al poder civil al reo. (...) Esto era la relajación y aquí terminaba la función penal de la Inquisición, porque su jurisdicción no llegaba a ejecutar, sino a inquirir y a juzgar según las leyes¹⁵⁰⁶.

La entrega del reo al brazo secular se hacía con el propósito de juzgarle en el fuero común, ya que la Inquisición no condenaba ni podía hacerlo más que en su fuero. De ahí que LIZT afirme que «había (...) una completa solución de continuidad entre la obra de la Inquisición y la del poder civil, en orden a la punición de la herejía»¹⁵⁰⁷.

El papa cita otras sanciones en sus *Decretales* (título *De hoereticis*), como excluir a los culpables del gobierno municipal, privarles de sus derechos, prohibir toda discusión entre laicos a propósito de la fe católica o negar sepultura eclesiástica a los cadáveres de los quemados¹⁵⁰⁸.

5.- En los ss. XIII y XIV, varios reinos de Europa invistieron a tribunales especiales llamados inquisidores. Naturalmente, a medida que iban creciendo en edad, crecían también en poder, en privilegios y en crueldad. Según las necesidades lo fueron

¹⁵⁰⁶ *Tratado de Derecho Penal*, 1.ª ed., Valleta Ediciones, Florida 2007, p. 111.

¹⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 112.

¹⁵⁰⁸ La práctica se había extendido entre los primeros inquisidores dominicos del Languedoc, que exhumaban los cadáveres de los herejes y les metían fuego en público (*Études sur les origines de l'Inquisition*, op.cit., p. 305).

dictando, la calificación teológica del delito de herejía se fue haciendo cada vez más amplia, extendiéndose a la blasfemia heretical, la hechicería, la brujería, la vana observancia, la solicitud en la confesión, la nigromancia, y hasta la poligamia y la sodomía.

Jaimé I lo intituyó, mediante ordenamiento o pragmática dirigida a todos los territorios de la Corona de Aragón, el 7 de febrero de 1233. Constaba de los siguientes siete artículos:

- 1.- Que nadie discuta, pública o privadamente, de la fe católica, porque por ello podría ser declarado sospechoso de hereje y excomulgado.
- 2.- Que nadie tenga en su poder en vernácula los libros de la Biblia; si fuera así, que no tarde en llevárselos al obispo en el término de ocho días, para ser quemados de inmediato.
- 3.- Que nadie que fuera sospechoso de herejía, podrá ejercer de *batlle* (alcalde), *veguer* o cualquier otro cargo de responsabilidad pública.
- 4.- Que las viviendas de los herejes sean destruidas.
- 5.- Sólo el obispo podrá decidir en causa de herejía, o en todo caso una persona eclesiástica con poder (inquisidor).
- 6.- Quien forme familia con un hereje, perderá sus bienes y posesiones, y el *batlle* o *veguer* será privado de inmediato, a perpetuidad del oficio.
- 7.- En los lugares en que se sospeche de herejía, un sacerdote nombrado por el obispo, tres laicos elegidos por el rey, harán inquisición de los herejes pudiendo entrar en sus casas, registrarlos todo, y todo lo que encuentren deberán de comunicárselo al obispo y también al Batlle, entregándoles los prisioneros¹⁵⁰⁹.

Nótese principalmente el quinto capítulo, donde el ordenamiento permite establecer, con el beneplácito de los obispos, del arzobispado de Tarragona y de los maestros provinciales de San Juan del Hospital y del Temple, un legado pontificio como juez extraordinario o inquisidor general. El *Directorio para inquisidores*, primer manual práctico de inquisidores, fue aprobado por el Concilio de Tarragona de 1243, a instancias de Raimundo de Peñafort, afamado fraile de la Orden de Predicadores y consejero del monarca. El cargo de inquisidor general para toda la Corona no se consolida hasta el s. XIV, y aunque el tribunal perdió efectividad a principios del XV, hasta mediados de siglo algunas jurisdicciones, como la de Mallorca, Valencia y Barcelona, lograron emanciparse, nombrando inquisidores propios¹⁵¹⁰.

¹⁵⁰⁹ ÁVILA GRANADOS, J., *La herejía cátara*, Akásico Libros, Madrid 2012, pp. 56 y 57.

¹⁵¹⁰ Sobre los primeros pasos de la Inquisición pontificia en la Corona aragonesa vid. BAER, Y. F., *Historia de los judíos en la Corona de Aragón (siglos. XIII-XIV)*, Diputación General de Aragón, Zaragoza 1985; y ALCALA, A., *Los orígenes de la Inquisición en Aragón. San Pedro Arbués, mártir de la autonomía aragonesa*, Diputación General de Aragón, Zaragoza 1984. Sobre la incidencia del catarismo en la creación del tribunal vid. GRAU TORRAS, S., *Cátaros e Inquisición en los reinos hispánicos (siglos XII - XIV)*, Cátedra, Madrid 2012; y BARRERAS, D., *La cruzada albigense y el imperio aragonés, la verdadera historia de los cátaros, Jaime I el Conquistador y la expansión de la Corona de Aragón*, Nowtilus, Madrid 2007.

En Castilla, por el contrario, los especialistas coinciden en señalar que la Inquisición pontificia no traspasó nunca sus fronteras, lo mismo que en Inglaterra y Escandinavia. Solamente existió a través de la actividad de los ordinarios locales (Inquisición episcopal). Paralelamente, el poder laico se atribuyó la persecución de la herejía desde Pedro II de Aragón (Concilio de Gerona de 1197), y en Castilla, vía fueros municipales, Fuero Juzgo¹⁵¹¹, Fuero Real¹⁵¹² y Partidas¹⁵¹³. Inspirados en el Derecho penal romano-canónico, esto es, tanto en las tradiciones tardoimperiales como en las Decretales de Gregorio IX, identifican el delito de herejía con el de lesa majestad divina y alta traición. Hay que considerar además que, al contrario que en Aragón, donde el foralismo y la relación contractual rey-reino lo impedían, en Castilla la iniciativa legislativa correspondía al rey, quien, a su vez, se erigía en juez supremo, lo que le permitía en última instancia imponer el procedimiento penal inquisitivo por iniciativa propia (*inquisitio regia*).

De ahí la reiterada insistencia de Fernando el Católico en subrayar la naturaleza eclesial del Tribunal de la Inquisición real [moderna], y con ese argumento superar las barreras civiles y políticas de los fueros, que franqueaban el paso al ejercicio de la autoridad real plena. De ahí también deriva la resistencia de los Estados de la Corona de Aragón a la introducción de esta Inquisición real, y su nula oposición a las actuaciones de la Inquisición episcopal o de la pontificia¹⁵¹⁴.

b) Fundación

Los precedentes medievales del Santo Oficio evidencian la simplificación en que solemos incurrir cuando lo identificamos exclusivamente con el aparato represivo del que se sirvió la Monarquía española del Antiguo Régimen para dar uniformidad religiosa a sus súbditos. Dice MITRE, a nuestro juicio acertadamente, que sus «raíces últimas se [encuentran] prácticamente en el mismo triunfo del Cristianismo como religión oficial a lo largo del siglo IV»¹⁵¹⁵.

¹⁵¹¹ Ley 2.^a, tít. 2, lib. XII (*Fuero Juzgo en latín y castellano*, op. cit., p. 177).

¹⁵¹² Ley 2.^a, tít. 1, lib. IV (*Fuero Real del Rey don Alonso el Sabio*, op. cit., p. 118).

¹⁵¹³ Ley 2.^a, tít. XXVI, séptima Partida (Alfonso X, rey de Castilla, *Las Siete Partidas...*, op. cit., p. 967). Define herejía en Proem, tít. XXVI, séptima Partida (ibid., p. 966).

¹⁵¹⁴ NARBONA VIZCAÍNO, R., «La introducción de la Inquisición en las ciudades de Castilla y de la Corona de Aragón», en F. J. LORENZO PINAR (ed.), *Tolerancia y fundamentalismos en la historia*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2007, p. 65.

¹⁵¹⁵ En MITRE, E. y GRANDA, C., *Las grandes herejías de la Europa cristiana*, 2.^a ed., Istmo, Madrid 1999, p. 144.

Ya hemos tratado de la Inquisición pontificia como precedente de la Inquisición moderna en la Corona de Aragón. En Castilla se dieron tres tentativas de instauración de un tribunal o procedimiento inquisitorial, dependiendo del caso. El primero se remonta al motín de Toledo de 1449 y llegó a estar en vigor durante el tiempo que duró la insurrección. Destinado a juzgar exclusivamente el fenómeno del criptojudasismo, contó con el respaldo del vicario de la Catedral de la ciudad de Toledo, pero no fue autorizado ni por el papa ni por el arzobispo correspondiente. El segundo intento data de 1451. Juan II, avalado por la Iglesia castellana, promueve ante Nicolás V la instauración de una inquisición para su reino. En respuesta el papa emite la bula *Inter curas*. Aunque no se publicó, autorizaba el establecimiento de una inquisición en Castilla, facultada para proceder contra todo converso sospechoso de judaizar, cualquiera que fuera su rango o reputación. El tercer ensayo (también abortado) tiene lugar en 1461-1462. Tras la ejecución en la hoguera de dos judaizantes, el rey Enrique IV, hermano y antecesor de Isabel la Católica, emprendió negociaciones con Roma a fin de obtener la necesaria transferencia de poderes que confiase definitivamente al Estado la represión del delito de herejía por medio de una autoridad especial permanente que lo juzgara: cuatro inquisidores, dos para Castilla la Vieja y dos para Castilla la Nueva y Andalucía. No se pretendía el establecimiento de la Inquisición pontificia, sino de un tribunal de nuevo cuño y de nombramiento real. En respuesta Pío II despacha la bula *Dum fidei catholica*, por la que introduce en Castilla el procedimiento inquisitorial y propone el nombramiento de inquisidores. La bula no fue aplicada, debido probablemente a que la misión fue confiada a dos obispos (uno español y otro extranjero) y no al monarca, aunque tampoco de espaldas a él. Sin embargo, sirvió de precedente a los Reyes Católicos, que en este aspecto, como en tantos otros, innovaron poco o nada. Se contentarán con hacer suya la idea, pero con el firme propósito de llevarla a cabo, barriendo todos los obstáculos.

En efecto, tras la Paz de Alcáçovas¹⁵¹⁶, en septiembre de 1479, Isabel y Fernando convocan a Cortes en Toledo, so pretexto de reorganizar el Consejo de Castilla. Habían tomado conciencia de que la mayor amenaza para su reinado provenía de la nobleza y los procuradores de las ciudades castellanas (las que tienen «voz y voto») que defienden casi exclusivamente los intereses y las prerrogativas de las

¹⁵¹⁶ Este tratado pone fin a la guerra civil que enfrentó a Juana la Beltraneja, hija natural de Enrique IV y esposa de Alfonso V de Portugal, con su tía Isabel, por el trono de Castilla. Como resultado, Isabel retiene la Corona y la posesión del archipiélago de las Canarias.

oligarquías locales. Para preservarse de su poder aprobaron una serie de medidas, basadas en los ideales de ejercicio de un modelo centralizador bajo control de la Monarquía:

- creación de la Santa Hermandad, una milicia formada originalmente para combatir los abusos de los nobles, y constituida en un auténtico ejército interior permanente¹⁵¹⁷;
- renovación de la administración de justicia, con capacidad para emitir sentencias allá donde fuera necesario;
- derogación del derecho de algunos nobles para acuñar su propia moneda, formalizándose el uso de la moneda común y dictándose normas para el comercio;
- abolición de los títulos de maestros de las órdenes religiosas militares, cuya dirección pasó a manos de los propios reyes.

Restaba todavía una medida adicional, reflejo traslúcido de un verdadero «poder centralizador», en palabras de BENNASSAR¹⁵¹⁸. Alentados por el influjo de personajes como Alonso de Oropesa, Alonso de Espina o Alonso de Hojeda -aunque con fines distintos-, a finales de la década de 1470 los reyes decretan el establecimiento de un tribunal eclesial de fuero privilegiado y jurisdicción delegada del mismo papa, plenamente sustanciado y legitimado en el Derecho divino (mandamientos de Dios que figuran en las Sagradas Escrituras, en el *Decálogo*, etc.), pero confiado a la Corona (delegación jurisdiccional del poder político), bajo el principio de que las leyes del príncipe quedan sometidas al servicio de Dios. El argumento no es baladí, según NARBONA VIZCAÍNO:

Se entiende (...) que la resistencia a la introducción de la nueva Inquisición en la Corona de Aragón fuera fundamentalmente política, pues el tribunal atentaba contra los fueros y las formas políticas constitucionalistas, ya que con argumentos religiosos -pretendidamente de carácter superior- el monarca [Fernando el Católico] menoscaba los privilegios y las libertades forales¹⁵¹⁹.

Que los motivos de su constitución y la oposición a los mismos fueran primordialmente políticos en la Corona de Aragón, no desdice que el germen de la

¹⁵¹⁷ Para FERNANDO DE LOS RÍOS, «en estas Hermandades reside el núcleo germinal de la formación del Estado renacentista español» (*Religión y Estado en la España del siglo XVI*, Centro de Estudios Andaluces-Renacimiento, Sevilla 2007, p. 109).

¹⁵¹⁸ «El poder inquisitorial», en B. BENNASSAR y J. ALFAYA, *Inquisición española: poder político y control social*, Crítica, Barcelona 1981, pp. 86 y ss.

¹⁵¹⁹ «La introducción de la Inquisición en las ciudades de Castilla y de la Corona de Aragón», op. cit., p. 65.

institución radique en el criptojudasmo, un fenómeno real que vino a dar coartada al sentimiento antijudío y anticonverso arraigado en gran parte de la sociedad castellana.

Instituir una Inquisición oficial a fin de inquirir tras debido proceso quién no lo era [criptojudío] fue una idea relativamente genial realizada por el Rey Fernando que salvó de la violencia gratuita a miles de conversos¹⁵²⁰.

Estos prejuicios populares, amplificados tras las conversiones masivas del período 1391-1415 y el levantamiento toledano de 1449, nacieron originariamente -no se olvide- como resistencia y cuestionamiento del autoritarismo de la Monarquía¹⁵²¹ y acabaron por repercutir en el poder establecido, incorporados a la teoría y la práctica no sólo de los procedimientos inquisitoriales, sino también y antes incluso que en aquéllos, de los estatutos de «limpieza de sangre».

Los estatutos de limpieza de sangre o el temor al criptijudaísmo (...) surgen inicialmente (...) de la agitación de ciertos sectores sociales en contra de los conversos. Si bien dichos estatutos y temores -rechazados, primero, por la institución eclesiástica y por la autoridad real- terminan siendo incorporados, luego, a la teoría y a la práctica de los procedimientos inquisitoriales, tal incorporación no es automática, sino que exige reformulaciones y matices teóricos y, asimismo, la implementación de ciertos juegos de verdad y estrategias de poder que permitan su exitosa integración, que doten de cierta “funcionalidad” a reclamos y exigencias que habían nacido, primeramente, como resistencia y cuestionamiento del estado de dominación vigente¹⁵²².

Vemos aquí expresada la gran paradoja funcional que obligó a reacomodarse y reestructurarse a los jerarcas de la Iglesia, a los intelectuales ligados al poder y al poder mismo, lo cual también conllevó una reorganización de roles. No es la única paradoja: «se castigaba para homogeneizar, se humillaba para reincorporar, se sancionaba para corregir, se distinguía para someter»¹⁵²³. Las prácticas de división se consideraban el único medio posible y, por tanto, necesario para lograr la unificación. Magnificar la herejía de los nuevos cristianos de reciente conversión formaba parte de la lógica implacable de la justicia regia, deseosa de ganarse adeptos por medio de la conciliación. Como consecuencia, la Monarquía católica renovó el valor de la religión como fermento de la unión política. Bien entendido, no se alineó con la cristiandad europea, sino que anticipó de modo pionero la norma que se instaurará luego, en el s. XVI, en la totalidad de Europa: *cuius regio eius et religio*, lo que implicaba la renuncia a la tradicional tolerancia religiosa *de facto* de época medieval, según hemos visto ya.

¹⁵²⁰ Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas, op. cit., p. 28.

¹⁵²¹ De acuerdo con la tesis de NIETO SORIA, J. M., «El poderío real absoluto de Olmedo (1445) a Ocaña (1469): la monarquía como conflicto». *En la España Medieval*, 21 (1998), pp. 159-228.

¹⁵²² CAVALLERO, C., «Brujería, superstición y “cuestión conversa”...», op. cit., p. 368.

¹⁵²³ Ibid., p. 366.

La herejía es pecado y a la vez delito, lo cual servía para señalar la frontera de los excluidos y marginados de aquel proyecto político.

(...) aquellos fenómenos de la Inquisición y la expulsión fueron factores de estabilización del nuevo orden, difícil y precario, que los Reyes pretendieron tras las guerras civiles del inicio de su reinado. La “herejía” resultaba ser así disfuncional para todos, y su represión permitió aplicar un Derecho uniforme y básico. La ley regia se precisó exclusiva, pero también protectora de la configuración social dominante. Ley exclusiva y protectora puede sonar a contradictorio; por eso se añadió un tercer elemento: ley sacralizada, perteneciente a la esfera del Derecho divino¹⁵²⁴.

Nos referimos a los criptojudíos en particular y no a los conversos en general, porque aunque el proselitismo produce un número creciente de moriscos, el objetivo principal del Santo Oficio reside, al menos durante sus cincuenta primeros años de actividad, en la persecución de los llamados «marranos» o judaizantes. Con todo,

fue esa lógica implacable lo que permitió que la Inquisición no se detuviera ante el judeoconverso que judaizaba, sino que prosiguiera en busca de otras pretendidas disfunciones religiosas, de otros sectores sociales que manifestaban actitudes de resistencia y dudaban de la perennidad de aquel orden social inmutable que aseguraba la Monarquía¹⁵²⁵.

Al hilo de la cuestión, cabe atribuir a AMÉRICO CASTRO la tesis, aceptada por SÁNCHEZ ALBORNOZ, según la cual la Inquisición nació en medios conversos, donde judíos y judaizantes eran vistos como la traba que obstaculizaba su inmediata y pacífica asimilación a la sociedad. Todavía más, pues se ha querido ver aquí la costumbre muy arraigada en las aljamas de excomulgar y castigar a los malsines o delatores, juicio que no suena descabellado a primera vista, pero que desatiende el dato de que la Inquisición, bien como proceso o después como tribunal, existía desde antiguo en la cristiandad.

Sea como fuere, la implantación del Santo Oficio contó, naturalmente, con autorización pontificia. El primero de noviembre de 1478, por bula *Exigit sinceræ devotionis*, Sixto IV confirma los argumentos regios sobre la difusión de las creencias y de los ritos mosaicos entre los judíos conversos en Castilla y Aragón, atribuye el desarrollo de esta herejía a la pasividad de los obispos, transfiere a los monarcas Isabel y Fernando la competencia de la vigilancia de la fe en sus reinos y les autoriza a designar inquisidores.

La bula, de hecho, permitía a los Reyes Católicos no sólo el nombramiento sino también la revocación y sustitución de los inquisidores. Se trataba de una auténtica transferencia de competencias que se matizaría cinco años más tarde con el nombramiento formal del primer inquisidor general por el papa a propuesta del rey, comenzando así una práctica regular que confirmaba y legitimaba a la Inquisición española como tribunal eclesiástico que funcionaba con

¹⁵²⁴ CONTRERAS, J., «Judíos, judaizantes y conversos en la Península ibérica en los tiempos de la expulsión», op. cit., p. 474.

¹⁵²⁵ Ibid.

poderes delegados por el papa. Con todo, la ruptura con la tradición medieval (...) era más que evidente, ya que, por primera vez, se establecía una conexión formal entre la jurisdicción eclesiástica y la jurisdicción civil, dado que la intervención del rey en el proceso de nombramiento de los inquisidores alteraba las relaciones de fidelidad de estos agentes¹⁵²⁶.

Falta un dato más que corrobora el carácter autónomo de un organismo de nuevo cuño que en Castilla sustituye a la jurisdicción ordinaria de los obispos y a la legislación penal del reino¹⁵²⁷: no estaban los reyes obligados a escoger dominicos, de manera que el nombramiento regio de inquisidores determinaba en la práctica que sus sentencias fuesen por sí mismas ejecutivas, incluso sin homologación del poder judicial laico.

El problema de los falsos cristianos conecta con el de cómo garantizar la catequización de los forzados al bautismo, a la vez que se les aleja de sus costumbres ancestrales¹⁵²⁸. Con la esperanza de dismunir el número de judaizantes y evitar recurrir a la represión, el arzobispo de Sevilla y Fr. Hernando de Talavera llevan a cabo en Andalucía una campaña de instrucción religiosa sin precedentes, que aunque no obtuvo los resultados deseados, consiguió retrasar dos años el nombramiento de los primeros inquisidores.

El nombramiento de los primeros inquisidores, los dominicos Fr. Juan de San Martín y Fr. Miguel de Morillo, tiene lugar el 27 de septiembre de 1480. Destinados a Sevilla en noviembre del mismo año, siembran enseguida el terror¹⁵²⁹. Antes de recibir el nombramiento, advierten a los monarcas de la imposibilidad de extirpar la herejía de la localidad hispalense mientras no se suprimiese todo contacto entre judíos y conversos. Estas palabras no cayeron en saco roto, y los judíos fueron inmediatamente trasladados al Corral de Jerez, en los aledaños de lo que hoy es Puerta de Jerez. En 1481 se celebran los primeros procesos y autos de fe provocando la huida masiva de los

¹⁵²⁶ BETHENCOURT, F., *La Inquisición en la época moderna: España, Portugal e Italia, siglos XV-XIX*, Akal, Madrid 1997, pp. 19-20.

¹⁵²⁷ CANTERA MONTENEGRO, E., «Judíos medievales. Convivencia y persecución», op. cit., p. 235.

¹⁵²⁸ En lo concerniente a la polémica suscitada en torno a la catequesis de los conversos, vid. SÁNCHEZ HERRERO, J., «La literatura catequética en la Península Ibérica, 1236-1553». *En la España Medieval*, 9 (1986), pp. 1051-1118.

¹⁵²⁹ Los conversos apelaron a Sixto IV por la dureza de los procesos, y el Papa los apoyó aduciendo que los inquisidores quebrantaban el Derecho canónico, además de actuar con excesivo rigor. Por bula de 31 de enero de 1482 el Papa readquirió la potestad del nombramiento de los inquisidores, «pero dejando el poder de presentación al poder civil. De hecho, la realza tuvo siempre voz preponderante» (RÍOS, F. DE LOS, *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, op. cit., p. 116). Asimismo, impone que los inquisidores se ciñan al Derecho canónico y establece que la Inquisición sólo actúe en los reinos de los Reyes Católicos lo que, dado que Juan II aún gobernaba la Corona aragonesa, significaba que sólo lo hiciera en Castilla. Los monarcas, que habían nombrado inquisidores en Valencia, rectifican temporalmente su intento de implantar el Tribunal en Aragón.

conversos¹⁵³⁰. Los que intentan resistir por la fuerza y conspiran para obstaculizar la acción inquisitorial son capturados, condenados a muerte y ejecutados. Se multiplican las detenciones y procesos; llueven las sanciones: entre 1481 y 1488, sólo para la ciudad de Sevilla, 700 sentenciados a morir en la hoguera y más de 5.000 reconciliaciones (penas de cárcel, destierro, penitencias). En Guadalupe, en sólo siete procesos celebrados en 1485 se dictan 52 penas capitales y 16 de cárcel perpetua. Todas las condenas van acompañadas de confiscación de bienes, inhabilitación para el ejercicio de la función pública y supresión de beneficios eclesiásticos.

En 1480, la Inquisición episcopal castellana deja de ser un procedimiento para convertirse en una institución con sección propia en el Consejo Real. La creación del Consejo de la Suprema terminaría por incorporar esta institución a la Administración central del Estado en 1488, primera institución de gobierno común a todos los estados patrimoniales de los Reyes Católicos, imponiéndose sobre los ordenamientos forales y locales medievales de los reinos, sin distinción. De ahí que las instrucciones generales que elaboraba para regular sus procedimientos de actuación devengaran independientes de aquellos particularismos.

El Consejo de la Inquisición es absoluto en todo, respecto á que trata de las cosas de la fé, y no tiene este Consejo obligación de consultar al Rey, como otros, y el Inquisidor General provee todas las plazas, menos las del Consejo Supremo, que estas se consultan al Rey. Este Inquisidor General se provee por breve del Papa y proposición del Rey; dáse gran mano á este tribunal con pretexto de religion, y es materia de Estado que como España está llena de moros y judíos, con quebrantarlos, se asegura de ellos¹⁵³¹.

El segundo paso data de 1483, cuando los monarcas designaron a Fr. Tomás de Torquemada inquisidor general de la Corona de Aragón, quien ya ejercía de tal en Castilla (1478) con atribuciones para designar delegados, el cual sustituiría a Fernando II en la dirección de los asuntos de la fe que hasta entonces había desarrollado personalmente.

En 1487 el mismo papa invistió de autoridad internacional al Tribunal, al decretar que todos los reinos cristianos debían entregar a los judaizantes hispánicos fugados si las autoridades castellanas los reclamaban.

¹⁵³⁰ Una real orden de 1 de enero de 1481 llama la atención de los terratenientes andaluces: tratar de sustraer algún reo a la justicia inquisitorial equivale a desobedecer a los reyes con las consecuencias que puede acarrear semejante desacato.

¹⁵³¹ CABRERA DE CÓRDOBA, L., *Relaciones de las cosas sucedidas en la Corte de España...*, op. cit., p. 572.

c) Objetivos y atribuciones

Desde sus comienzos, la Inquisición plantea dos problemas de fondo. De entrada, se delega al Estado la facultad de proceder judicialmente contra los herejes, que de Derecho estaba reservada a la Iglesia; pero es que, además, la bula papal que autoriza su creación establece una discriminación inadmisibles. La actividad inquisitorial, al atacar a una sola categoría de herejía -la de los judaizantes- y de herejes -los de ascendencia judía- quebranta principios católicos de pesada contundencia como la unidad originaria del género humano fruto de la unión de los primeros padres, el linaje hebreo de Cristo y la universalidad de la redención, que considera que en la Iglesia no hay más que un rebaño y un pastor.

Tal discriminación hace dudar de las verdaderas intenciones de los defensores de la institución: so pretexto de castigar a los judaizantes, lo que se buscaba, ¿no era acaso infamar y destruir a todos los conversos, fueran o no judaizantes? A estas alturas era evidente que la Inquisición se había postulado como una solución eficaz para resolver un conflicto social y político manifestado bajo el signo de la herejía: el auge económico y social de los judeoconversos, disfrazado bajo las acusaciones de vivir fieles a su antigua ley mosaica.

A partir del momento en que se opta por perseguir a esta sola categoría de herejes, se hace de todo converso un criminal en potencia, un sospechoso, un paria. La historia iba a confirmarlo. Los españoles de origen judío ya no dejarán de sentirse amenazados en su vida, su honra, sus bienes. Pronto se empezará a exigir de los que se postulan a ciertas dignidades o prebendas (hábitos de las órdenes militares, cabildos catedralicios, órdenes religiosas, cofradías, colegios mayores...) la prueba de que ni ellos ni sus padres ni abuelos ni tatarabuelos habían sido perseguidos ni penitenciados por el Santo Oficio; se desconfiará sistemáticamente de todos aquellos que tienen un antepasado judío. Son los estatutos de limpieza de sangre, que aparentemente funcionan al margen del proceso inquisitorial, pero que obedecen al mismo discurso. Se ponen las bases del protorracismo, del que daremos detenida cuenta al final de este trabajo.

En cuanto a las motivaciones que llevaron a instaurar el Santo Oficio, hay que distinguir, de entrada, quién fuera su impulsor, para a continuación, identificar los intereses que perseguía, a nuestro juicio principalmente dos: religiosos y políticos.

Solamente los miembros de las clases inferiores podían ser enemigos suyos [de los judeoconvertos] por motivos sociales; pero aquellos monarcas eran demasiado autoritarios para dejarse arrastrar por presiones demagógicas. No queda, pues, más que el motivo religioso y, subsidiariamente, el político de lograr la unidad interna, para explicar la decisión real¹⁵³².

KAMEN, junto a la mayor parte de la historiografía, señala a Fernando el Católico como el principal impulsor.

Hay mucho que decir en favor del argumento de que la corona, sobre todo en la persona de Fernando, quien fue el principal impulsor para su instauración y que continuó trabajando en esa dirección tras la muerte de Isabel, deseaba utilizar la Inquisición para consolidar su poder. Resulta difícil, sin embargo, definir más allá los propósitos de Fernando, que seguirán siendo a buen seguro objeto de debate en el futuro¹⁵³³.

En lo tocante a la motivación religiosa, el principal propósito de la institución, al menos en el momento de su implantación, fue perseguir y amedrentar a los judaizantes, separar los conversos falsos de aquellos sinceros y acabar con los herejes “infiltrados”.

Esta afirmación nos induce a hacer tres reflexiones elementales. De un lado, no se nos oculta que pese a no lograr el objetivo de extirpar el criptojudasmo -podría incluso decirse que lo perpetuó aumentando la psicosis entre los conversos-, se atribuye al Santo Oficio el mérito de acabar, a su manera y en parte, con las matanzas espontáneas y al margen de la ley, encauzando el antijudaísmo arraigado en la sociedad a la delación que se encuadraba dentro de un marco de legalidad.

Segunda. No cuestionar la autenticidad de la motivación religiosa por parte de los reyes en general, y de Fernando en particular, no equivale a suponerles una actitud antisemita. Los reyes no eran contrarios a los judíos y conversos. Antes al contrario, se rodearon de muchos ellos en los altos puestos de la administración de los reinos.

“Tengamos también muy presente que todavía en 1491, Fernando el Católico protegía a los judíos de Zamora contra las prédicas de los dominicos, confiaba a hebreos la administración de la Santa Hermandad, utilizaba a embajadores de aquella raza, etc.”¹⁵³⁴

¹⁵³² DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Los judeoconvertos en España y América*, op. cit., p. 37. SUÁREZ FERNÁNDEZ, por el contrario, sí cree que la presión de las masas habría influido («El máximo religioso», op. cit.).

¹⁵³³ KAMEN, H., *La Inquisición española: una revisión histórica...*, op. cit., p. 50.

¹⁵³⁴ CASTRO, A., *España en su historia...*, op. cit., p. 516.

“Los Reyes Católicos, cuya corte estaba llena de conversos, no se dejaban arrastrar por [las] pasiones [populares]; se daban cuenta de su intensidad, sobre todo en Andalucía y en el reino de Toledo”¹⁵³⁵.

Tercera reflexión. El Tribunal se dedicó a la persecución de católicos desviados, no sobre los judíos. Ello deviene del hecho de que la Inquisición tenía jurisdicción sólo sobre los bautizados. Por no estar bautizados los judíos no eran miembros de la Iglesia y tampoco eran susceptibles, por razones obvias, de caer en la herejía; no obstante, a partir del Ordenamiento real de 10 de diciembre de 1484, sí estaban obligados a denunciar a los conversos judaizantes. La propia Inquisición, según el rabino Capsali, pidió que las sinagogas impusieran a los judíos el deber de hacerlo¹⁵³⁶. Y no sólo los individuos, también las aljamas eran terreno vedado para los inquisidores: consituían una especie de propiedad regia bajo su real «seguro y amparo».

Así y todo, por influjo de la Inquisición pontificia, en ocasiones excepcionales los judíos son reos de inquisición, a saber: cuando hacen proselitismo¹⁵³⁷ o pervierten a los cristianos y cuando pecan contra los dogmas y los artículos de fe admitidos en ambas religiones.

Este derecho de los inquisidores se puede ampliar á los casos en que los judíos no pecan mas que contra la fé cristiana, porque entónces en fuerza de su propio delito, que es eclesiastico, se sujetan á los jueces eclesiasticos, y dejan de ser ajenos a la iglesia, no pudiendo aplicarseles ya la maxima del Apostol San Pablo, de que no juzga la iglesia á los que están fuera de su gremio, de *his qui foris sunt*; y este es punto inconcuso, particularmente cuando los delitos que cometen pueden cundir á los cristianos, dandoles mal ejemplo¹⁵³⁸.

Incurren también en herética pravedad los cristianos apóstatas que se vuelven judíos, muestren o no arrepentimiento.

Y aunque renieguen por temor de la muerte, y los tormentos, y no tengan en su corazón la levadura de la herejía, son herejes á los ojos de la iglesia, la cual juzga por los actos externos, no siendo el temor de la muerte y los suplicios bastante para contrastar á un hombre firme en la fé, y no pudiendo por tanto ser disculpa de la apostasía, pues, como dice San Ambrosio, vale mas morir de hambre que comer carnes ofrecidas á los idolos¹⁵³⁹.

¹⁵³⁵ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *España. Tres milenios de historia*, op. cit., p. 146.

¹⁵³⁶ Ibid., p. 25.

¹⁵³⁷ Un caso conocido es el de un tal (Yosef) Franco, condenado en 1491 por (entre otros motivos) haber inducido a algunos cristianos a abrazar la ley mosaica. Extractos del juicio pueden consultarse en EDWARDS, J. (ed.), *The Jews in Western Europe. 1400-1600*, Manchester University Press, Manchester 1994, pp. 104-109.

¹⁵³⁸ EYMERICO, N., *Manual de inquisidores para uso de las inquisiciones de España y Portugal*, Imprenta de Feliz Aviñon, Mompeller 1821, p. 102.

¹⁵³⁹ Ibid., p. 103.

De otra parte, conviene retener que, aunque de carácter religioso, el Santo Oficio, una vez incorporado a la práctica, deviene un instrumento muy útil para los monarcas en su afán de dar cauce a la unificación política de sus reinos. Nació al abrigo del problema judeoconverso y judaizante como el primer eslabón hacia la anhelada unidad de fe en unos dominios excesivamente vastos y diferenciados, unidad que orillará en el nacimiento del Estado moderno. Dice MOTIS DOLADER:

Viene a configurarse [la Inquisición] como la única institución española eficiente y de carácter unitario para todos sus reinos y señoríos, *contraposto* de la fragmentación y dispersión administrativa del Estado, o en versión de P. Anderson el corrector de una “asimetría de orden institucional”¹⁵⁴⁰.

La confusión entre objetivos religiosos y políticos es total, de ahí la importancia para las instancias de poder seculares de involucrarse en la persecución de la herejía. Destacamos dos evidencias:

- a) la Inquisición no podía ejecutar sentencias; eran las autoridades civiles por medio del «brazo secular»¹⁵⁴¹ las que ejecutaban las penas correspondientes a los delitos de herejía o derivados de ésta, aunque sin la previa declaración de que existía delito de «herética pravedad» por los inquisidores, tales penas no podían ser aplicadas; y
- b) en fecha tan temprana como el 27 de diciembre de 1480, las autoridades laicas reciben la orden de colaborar en la persecución de los judaizantes¹⁵⁴².

Y dado que había intereses políticos en juego, los monarcas no estaban dispuestos a dejar escapar al Santo Oficio del control del Estado. Se reservaron, empero, un influjo decisivo sobre este tribunal eclesiástico, demandando para sí y sin intervención papal el derecho de nombrar o relevar de sus funciones a los inquisidores,

¹⁵⁴⁰ «La expulsión de los judíos aragoneses», op. cit., pp. 101. La cita a ANDERSON es a su monografía *El Estado absolutista*, Siglo XXI, Madrid 1982, pp. 60-62.

¹⁵⁴¹ De aquí la expresión «relajados en brazo secular», pena que consistía en la muerte en la hoguera, la mayoría de las veces en una plaza pública. Las penas más habituales en el caso de los conversos, después de ser sometidos a crueles tormentos, eran: cárcel, multa, confiscaciones, muerte en la hoguera y el llamado hábito penitencial perpetuo. La pena de cárcel consistía en confinar al reo en un lugar fijado por los inquisidores -por lo general, alguna aldea retirada- donde estaría obligado a vestir el hábito penitencial o «sambenito» el resto de sus días.

¹⁵⁴² El Santo Oficio emitió entonces tres edictos de gracia consecutivos. Consistían los edictos en proclamas que invitaban a los judaizantes a confesar y a todos a denunciarlos; en el caso de los judaizantes, a cambio de permutar la pena por una penitencia.

de fijar sus emolumentos, de examinar las instrucciones a decretar y de destinar al Tesoro público las confiscaciones de patrimonio dispuestas por la Inquisición.

Sixto IV, alertado por los informes que le hacían llegar desde la Península, anuló la bula de 1478 y pretendió encomendar la Inquisición a los obispos. La Monarquía hispánica, lógicamente, se opuso rotundamente. Imaginó Sixto IV una solución intermedia: los inquisidores continuarían en su tarea, pero rendirían cuentas a los obispos y los condenados podrían apelar las sentencias ante Roma. Tampoco tuvo éxito. El rey Fernando exigió que las cosas siguieran como estaban: el Consejo de la Suprema y General Inquisición, controlado por la Corona, continuaría siendo el último órgano de apelación. El papa se dio por vencido. El 25 de febrero de 1483 confirmó la bula de 1478 con una restricción: el arzobispo de Sevilla podría en el futuro conocer de las sentencias en grado de apelación. Pero la única concesión que los reyes otorgaron fue permitir la apelación a la curia romana cuando iban implicados obispos en un proceso, por considerarla cuestión de la competencia eclesiástica. Entretanto, el rey Fernando había heredado en 1479 la Corona de Aragón. Enseguida pidió que el Santo Oficio se estableciera también en aquellos territorios, ya que la bula de 1478 sólo era válida para Castilla¹⁵⁴³.

Si el objetivo inicial de la Inquisición fue velar sobre la ortodoxia de los judíos y moros bautizados, en poco tiempo extendió su competencia a la persecución de todas las desviaciones del dogma católico sospechosas de heterodoxia, con lo cual se daba al Tribunal la posibilidad de intervenir en cuestiones políticas bajo nimios pretextos. Así sirvió también la Inquisición al robustecimiento y expansión del poder estatal. Al hacerse el Estado bastión y protector de la fe, fortaleció la unidad religiosa y nacional de España, elevando con la autoridad de la Iglesia su propio prestigio.

En tiempos en los que la acción política y la moral religiosa están tan estrechamente vinculadas, la disidencia política se convierte, casi de forma natural, en el blanco de los ataques del Tribunal y de su aparato represivo, hasta su supresión en el s. XIX. Su extensa y bien organizada burocracia, como veremos a continuación, pondrá al servicio del trono un eficaz sistema de información y contención, máxime tras extender

¹⁵⁴³ Sobre el establecimiento de la Inquisición en la Corona de Aragón, vid. SESMA MUÑOZ, J. A., «Violencia institucionalizada: el establecimiento de la Inquisición por los Reyes Católicos en la Corona de Aragón». *Aragón en la Edad Media*, 8 (1989), pp. 659-674; del mismo autor, *El establecimiento de la Inquisición en Aragón (1484-1486): documentos para su estudio*, Instituto Fernando el Católico, Zaragoza 1987.

su ámbito a las dos Coronas, incluida Navarra, con el dominico Torquemada como inquisidor general¹⁵⁴⁴. No en balde, el Consejo de la Suprema se convirtió en la primera y única autoridad central para las dos mitades de la Monarquía de los Reyes Católicos.

La unión íntima entre Estado e Iglesia no significó, sin embargo, para los Reyes Católicos un sometimiento a la autoridad universal del Papado. Los soberanos españoles proclamaron de continuo, es cierto, su fidelidad y lealtad incommovibles frente a la cabeza visible de la Iglesia, apelando incluso en pleitos políticos como última autoridad a la decisión del papa. Así, por ejemplo, adujeron repetidas veces que el derecho a determinados descubrimientos y conquistas en ultramar les había sido conferido por el papa. El rey Fernando utilizó la bula de excomunión del papa Julio II contra los reyes de Navarra y el consiguiente destronamiento de la casa de Albrets, para fundamentar jurídicamente la anexión del reino de Navarra. Pero la Monarquía española era ya entonces tan fuerte y el Papado del Renacimiento se hallaba en tal dependencia de ella con las guerras italianas, que no tenía que temer el reconocimiento de la doctrina de la soberanía universal del papa¹⁵⁴⁵. La política eclesiástica de los Reyes Católicos prosiguió más bien, enérgica y victoriosamente, los esfuerzos para constituir una Iglesia nacional situada bajo la soberanía del Estado en todas las cuestiones no dogmáticas¹⁵⁴⁶.

De lo dicho hasta aquí extraemos dos conclusiones: primera, que el poder político conservó para siempre el control total de la represión en materia de herejía; y segunda, que la Inquisición, religiosa en su origen, llegó a ser en su ejercicio una institución política integrada dentro del aparato del propio Estado que sirvió a los

¹⁵⁴⁴ La nobleza y las ciudades aragonesas se opusieron fuertemente a la implantación del Tribunal, entre otras razones, porque lo consideraban un ataque a los fueros y libertades de la Corona de Aragón. Las quejas al papa no dieron resultado.

¹⁵⁴⁵ En virtud de la cual el obispo de Roma era el señor universal en todos los asuntos eclesiásticos y profanos, y que, por esta razón, podía destronar al emperador, a los reyes y a los demás príncipes seculares.

¹⁵⁴⁶ Esta política defendió, sobre todo, el patronato real, como se encarga de recoger el Concordato de 1753: «5.º No aviendose controvertido a los Reyes Catholicos de las Españas la pertenencia del Patronato regio, ó sea derecho de nominar a los Arzobispados, Obispados, Monasterios, y Beneficios Consistoriales, escriptos, y tasados en los libros de Camara, que vacan en los Reynos de las Españas: siendo su derecho apoyado a Bulas, y Privilegios apostólicos y a otros títulos alegados: y no aviendose controvertido tampoco a los Reyes Catholicos las nominas a los Arzobispados, Obispados, y Beneficios, qe vacan en los Reynos de Granada y de las Indias, como ni a algunos otros Beneficios, se declara, que la Real Corona deue quedar en su pacifica posesion de nombrar en el caso de las vacantes, como ha hecho hastaquí; y se conviene que los nominados para los Arzobispados, Obispados, Monasterios, y Beneficios Consistoriales devan también en lo futuro continuar la expedición de sus respectivas Bulas en Roma del mismo modo y forma hasta ahora practicado, sin innovacion alguna (...). Investigaciones recientes indican que la evolución del régimen de patronato desde la Edad Media se señala como un elemento indispensable en la formación de España como nación (CATALÁN MARTÍNEZ, E., «El derecho de patronato y el régimen benefical de la iglesia española en la Edad Moderna». *Hispania Sacra*, 56/113 [2004], pp. 135-168).

intereses de la Corona en primer lugar, del propio Tribunal después y sólo en último lugar de la religión. Ciertamente, aprovechando que las cuestiones de fe eran *res mixtae* entre la jurisdicción eclesiástica y la secular, «era más cómodo gobernar los Estados con tremendos resortes de ultratumba; las sanciones temporales redoblaban su fuerza cuando se asociaba a ellas la espiritualidad»¹⁵⁴⁷.

El establecimiento de la Inquisición en España -al igual que en Portugal¹⁵⁴⁸- está ligado a las ambiciones de centralización del poder. Con un tribunal de semejantes características bajo su control, los monarcas eran conscientes de que tenían un arma poderosa para invertir las críticas a su favor. A pesar de sus atribuciones “sacras” y de competir al poder civil, en última instancia, la ejecución de las condenas a muerte que el Tribunal dictaba, lo cierto es que era un organismo perfectamente integrado en el aparato del Estado. Responde fielmente a los intereses de las facciones situadas en el poder: Corona, nobleza y clero. Si focalizamos los aproximadamente trescientos años en que operó, podemos sostener que dichas facciones, pese a rivalizar entre sí, tenían intereses en la institución y se servían de ella para garantizar la continuidad de la estructura tradicional del régimen, sin que sus posiciones y privilegios se vieran amenazados. Corona y nobleza se apoyaron en la institución, tanto como en las restricciones impuestas por los estatutos de pureza de sangre, administrados conforme a criterios de oportunidad política y económica que variaban según el momento.

Fue un poder del Estado y como tal gozaba del apoyo regio. Los Austrias prorrogaron ininterrumpidamente esta protección. Los Borbones hicieron lo propio, lo mismo que el Santo Oficio siguió sirviendo al poder regio, como hasta entonces, sin fisuras¹⁵⁴⁹. Podemos referirnos sin exagerar a una relación simbiótica entre ambas instituciones, Santa Inquisición y Monarquía.

¹⁵⁴⁷ LITZ, F. VON, *Tratado de Derecho penal*, op. cit., p. 113. A ello se refiere DOMÍNGUEZ NAFRÍA en «Monarquía y Corona Castellano-Leonesa», en J. SERRANO DAURA (ed.), *El territori i les seves institucions històriques: actes*, t. I, Pagès Editors, Barcelona 1999, pp. 576-605.

¹⁵⁴⁸ La persecución metódica de los cristianos nuevos en Portugal dio comienzo en 1536, merced a la orden de Juan III de instalar el Tribunal de la Inquisición. En adelante fueron adoptados innumerables estatutos de «limpieza de sangre» a todo lo largo y ancho del vasto imperio portugués, orientando la política lusa con respecto a los antiguos judíos y sus descendientes.

¹⁵⁴⁹ Existen numerosas muestras de la subordinación inquisitorial a intereses políticos bajo la apariencia de preocupaciones dogmáticas, como, por ejemplo, el dilatado proceso del cardenal Noris. Cardenal agustino y gran teólogo, vivió a finales del siglo XVII. Sus obras, a pesar de ser del agrado de Benedicto XIV, fueron condenadas como redomas del jansenismo en el índice de libros prohibidos publicado en 1747 por el Consejo de la Inquisición española, según parece, debido a que los jesuitas presionaron a Fernando VI, por medio de su confesor personal, el jesuita Rávago, para que influyese en el inquisidor

No podemos finalizar este apartado sin aludir a dos importantes atribuciones de la institución, que inicialmente sólo afectaron al fenómeno converso pero que con el tiempo tomaron un cariz mucho más generalizado. La primera fue el control de la cultura por medio de los índices de libros prohibidos que vetaban numerosas obras o partes de ellas. A finales del s. XV preocupaba a la Inquisición recoger y destruir sólo aquellos libros que pudieran tener alguna relación con el judaísmo o con el islam. Y así, por lo que al judaísmo se refiere, el 7 de noviembre de 1497, la Suprema ordena al tribunal de Valencia quemar públicamente «los libros escritos en hebraico que tocan y son de la ley de lo judíos y de la medicina y cirugía y otras ciencias y artes, asimismo Biblias en romance». Para las otras categorías de libros, la Inquisición española tardó más de medio siglo antes de reaccionar y publicar, en 1551, el primer índice de libros prohibidos.

La segunda medida, de indudable trascendencia en el mundo converso, fue la publicación anual de los edictos de fe. Leídos públicamente en las iglesias, contenían una lista de conductas sospechosas y denunciables en las que entraban incluso costumbres culturales y folclóricas, lo que en la práctica suponía que los judeoconversos pudieran ser acusados por actos no heréticos, sino tan solo sospechosos por ser propios de hebreos. Los edictos de fe estaban dirigidos a los fieles, obligados todos a delatar bajo pena de excomunión, lo que, unido al antijudaísmo generalizado, las rencillas personales que pudieran existir y el secreto en los procesos, dio lugar a un clima de delaciones generalizado del que cualquier podía resultar víctima.

general Pérez de Prado. El pontífice reprende el 31 de julio de 1748 a Pérez de Prado, a lo que el monarca responde manteniendo la prohibición por Real Decreto de 28 de diciembre. El 19 de febrero de 1749 el papa anula la prohibición que recaía sobre las obras de Noris, alegando que aunque la Inquisición en España era independiente de la romana, el inquisidor general y los consejeros eran súbditos de él. El incidente demuestra que el monarca, ejerciendo sus regalías, podía llegar a atribuirse la decisión sobre la ortodoxia o heterodoxia de un autor.

Otra prueba de la dependencia inquisitorial acaeció en el momento más agudo de la polémica motivada por el Monitorio de Parma. El monarca quiso defender a su sobrino don Fernando, duque soberano de Parma, infante de España, y encargó a Campomanes la redacción del *Juicio imparcial* sobre el Monitorio publicado el 30 de enero de 1768 por Clemente XIII contra el duque, con la intención de apropiarse de la soberanía del ducado. El Santo Oficio amenazaba con procesar a Campomanes, pero el rey decretó la prohibición de procesar a los autores católicos, sin antes escuchar las explicaciones que pudieran dar de sus doctrinas. Pese a que las protestas papales y eclesiásticas obligaron a realizar una revisión del texto, de acuerdo con los obispos de la comisión extraordinaria y del otro fiscal del Consejo (Floridablanca), Campomanes continuó gozando del favor de Carlos III y el decreto de control del Santo Oficio continuó vigente (VILAR REY, I., «Ratio studiorum: La presencia de una biblioteca jesuita en la Universitat de València», en *Ratio studiorum: una llibreria jesuïta a la Universitat de València*, Publ. Universitat de València, València 2001, p. 110). Una edición digital del *Juicio imparcial* (1769) en la Web del Instituto Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=5592> [octubre de 2011].

d) Estructura y procedimiento

1.- La estructura de la institución inquisitorial se configuró desde finales del s. XV y durante todo el s. XVI en forma piramidal, y estrictamente jerarquizada desde arriba hasta las categorías más inferiores de los ministros del Tribunal, siguiendo dos criterios fundamentales: la cabeza de la institución debía ser susceptible de un control suficiente por parte de la Monarquía, y sus órganos directivos debían controlar las instancias inferiores, esto es, los tribunales de distrito y los ministros de cada uno de ellos. De esta manera, la estrategia confeccionada por la dirección tenía que trasladarse hasta los tribunales y sus ministros de una forma rápida, para asegurar la eficacia del procedimiento.

El Santo Oficio estaba dirigido por el inquisidor general, nombrado por los reyes de España entre personas de su confianza y designado por el papa. Por debajo del inquisidor general comenzó a funcionar hacia 1485 el Consejo de la Santa y General Inquisición, conocido habitualmente como «la Suprema», compuesto por un cuerpo colegiado de inquisidores subalternos designados por aquél, de número variable, por regla general seis, un fiscal, varios secretarios y otros fiscales de categoría inferior. Los consejeros de la Suprema tenían una formación completa como teólogos y juristas, y controlaban y vigilaban las actividades de los diferentes tribunales diseminados a lo largo y ancho de los territorios de la Corona, supervisando los procesos seguidos en los llamados «tribunales de distrito» y fiscalizando previsibles corruptelas sobre la administración de los bienes confiscados a los reos.

La tarea de procesar y juzgar en los tribunales de distrito se dejaba en manos de los inquisidores, jueces pertenecientes a la Orden de predicadores, buenos teólogos y versados juristas capaces de detectar («inquirir») las desviaciones de la fe. Cada tribunal de distrito se componía de dos o tres «residentes», nombrados por el inquisidor general de acuerdo con el rey y con arreglo a la legislación canónica. Como no podía ser de otro modo, gozaban de inmunidad plena en el desempeño de sus funciones. Los asistía un nutrido equipo de personas compuesto por un procurador fiscal, los jueces de bienes confiscados (responsables de su gestión), secretarios o notarios, expertos en Derecho y práctica procesal (consultores, ordinarios y personas honestas), médicos, un nuncio y alguaciles que practicaban las detenciones. Con ellos, otro grupo de servidores

colaboraban con los inquisidores no ya en su función preventiva de control social, sino en el control ideológico del distrito: los calificadores.

Asimismo, la Inquisición creó una densa red de auxiliares no remunerados, es decir, los familiares y los comisarios. Los familiares -oficio que podía comprarse con dinero- eran agentes civiles que apoyaban la acción del tribunal y que gozaban de ciertos privilegios, como exención del servicio militar, licencia de porte de armas, indulgencia plenaria y funciones de representación. Decir familiar del Santo Oficio equivalía a decir espía o delator. Pese a las ordenanzas de 1553, llegaron a censarse 20.000 en la España de Felipe IV.

La rápida multiplicación del número de familiares durante la primera mitad del siglo XVI (...) explica las quejas que surgieron en la sociedad contra el número excesivo de este nuevo tipo de privilegiados. Tales quejas condujeron a la publicación por parte del rey de la concordia de 1553, en la que se fijaban límites según las dimensiones de los centros urbanos¹⁵⁵⁰.

También hubo colaboradores eclesiásticos, llamados comisarios, curas la mayoría de las veces. Al igual que los familiares, se encargaban de recabar información sobre posibles manifestaciones heréticas entre sus vecinos, pero también informaban a los inquisidores sobre la realidad social en la que desplegaban sus actividades. Comenzaron a organizarse, desde el s. XVI, en cofradías, que acompañaban al tribunal en todos los actos públicos en los que aparecía (actos de fe, promulgación de índices de libros prohibidos, fiestas patronales, etc.), desplegando sus estandartes, cruces y símbolos¹⁵⁵¹. Como se ha dicho, no percibían salario alguno, aunque en ocasiones la dirección inquisitorial y la Corona toleraron el cobro de derechos de visita.

Con todo, no fue, ni mucho menos, el dinero proporcionado por el cargo inquisitorial lo que hacía a la comisaría más apetecible. El comisario unía a su posición destacada en la sociedad local, como eclesiástico que era, una enorme capacidad de generar y manejar poder, coerción y violencia a través de su puesto inquisitorial. El conocimiento de los más íntimos e ínfimos detalles de los individuos de su entorno, el peso de sus opiniones en las pretensiones, denuncias y testificaciones, el hecho de tener en sus manos la honra y fama de sus convecinos y feligreses, así como de contar con poderosas armas con las que presionar a su favor, le colocaban en una

¹⁵⁵⁰ BETHENCOURT, F., *La Inquisición en la época moderna...*, op. cit., pp. 68 y 69. Sostiene CONTRERAS que la figura del familiar resultó de la evolución del «criado» armado que en la Inquisición medieval acompañaba a su señor inquisidor («Clientelismo y parentela en los familiares del Santo Oficio», en A. REDONDO [ed.], *Les parentés fictives en Espagne [XVI-XVII siècles]: Colloque International Sorbonne, 15, 16 et 17 Mai 1986*, La Sorbonne, Paris 1988, pp. 51-55).

¹⁵⁵¹ Sobre los auxiliares CONTRERAS CONTRERAS, J., «La infraestructura social de la Inquisición: comisarios y familiares», en A. ALCALÁ (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial: ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición, Nueva York, abril de 1983*, Ariel, Barcelona 1984, pp. 123-146; id., *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia, 1560-1700...*, op. cit., pp. 144 y ss.; y LEA, C. H., *Historia de la Inquisición española...*, t. II, op. cit., p. 132 y ss.

situación muy favorable para ejercer su ascendencia sobre esa sociedad en la que representaban a la Inquisición¹⁵⁵².

Familiares y comisarios eran piezas fundamentales del sistema de control social inquisitorial. Dicho sistema era tanto más eficiente cuanto mayor territorio cubría. Se emplearon tres métodos: las visitas al distrito, la presencia física del tribunal en la sede y la presencia permanente de funcionarios inquisitoriales en los núcleos de población más importantes. Según THOMAS, la intensidad del control social estaría en relación directa con la densidad de la red de comisarios y familiares¹⁵⁵³.

A lo largo del s. XVI se reorganizó y amplió la distribución de los tribunales, dejando un solo inquisidor general para las dos Coronas, las de Castilla y Aragón. Las persecuciones de la Inquisición contra los conversos han sido estudiadas normalmente por tribunales -de Corte (Madrid), Valencia, Barcelona, Valladolid, Murcia, Llerena, Zaragoza, Calahorra, Santiago, Sevilla, Toledo, Logroño, Córdoba, Cuenca, Granada, Portugal (Évora, Oporto, Coimbra, etc.), los virreinos de América, etc.- debido a la ingente documentación que generaron y a su distribución geográfica, que coincide de alguna forma, además, con las diferenciaciones internas de los conversos a los que hostigaron.

2.- Como hemos dicho, el cometido principal del Santo Oficio fue velar por la ortodoxia de la fe, es decir, perseguir la herejía. En teoría, la forma de proceder era de oficio, mas, por lo general, los tribunales actuaban a partir de una denuncia. Para abrir un proceso se necesitaban tres denuncias claras y fidedignas. El sospechoso era entonces detenido por espacio de ocho días, transcurridos los cuales era conducido ante los jueces que, tras tomarle juramento, le interrogaban acerca de su linaje, prácticas religiosas y dogmas católicos. Podía contar con uno o dos abogados, que actuaban de oficio, pero que pertenecían al tribunal y que normalmente actuaban compinchados con él. Podría decirse que el procedimiento inquisitorial empezaba con la tortura psicológica. Las personas eran apresadas sin saber de qué se las culpaba. Una primera acusación atribuía al sospechoso cargos confusos, sin que por lo general él entendiera de qué se había de defender, y en la que el fiscal pedía duras penas con la intención de

¹⁵⁵² TORRES ARCE, M., *La Inquisición en su entorno...*, op. cit., p. 97.

¹⁵⁵³ *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrarreforma*, Leuven University Press, Leuven 2001, p. 52.

atemorizarlo y obtener una confesión. La segunda acusación presentaba cargos más concretos, pero los delatores permanecían siempre en el más estricto anonimato.

El secreto inquisitorial consistía en primer lugar en que en ningún momento se comunicaba al reo los nombres de los delatores y testigos ni se le permitía ponerse en contacto con el mundo de fuera de las cárceles inquisitoriales. La medida debía proteger a los denunciantes y a los testigos contra los posibles planes de venganza de los reconciliados libertados. (...) El secreto además ofrecía la posibilidad de romper “la muralla de silencio” con la que los funcionarios inquisitoriales se veían confrontados en ciertos ámbitos y que el era el fruto del control estricto del vecindario sobre las actividades de sus miembros en un intento por preservar aquel microcosmos de una intervención inquisitorial¹⁵⁵⁴.

Cuando el tribunal no estaba convencido de la inocencia no vacilaba en emplear la tortura en los interrogatorios. Los presos que no confesaban bajo tortura se arriesgaban a ser acusados de perjurio.

Una vez convicto, el prisionero se enfrentaba a un horroroso calvario. El inquisidor y el obispo debían estar presentes. Primero los esbirros del Santo Oficio intimidaban al reo mostrándole los instrumentos de tortura y explicándole con detenimiento y detalle los dolorosos efectos de su aplicación. Entonces le conminaban a confesar, prometiéndole misericordia si lo hacía. Si rehusaba, era desnudado y atado. (...)

Tras varias sesiones de tortura, muy pocos procesados mantenían su entereza. La mayoría se inculpaba y delataba a presuntos cómplices de cualquier barbaridad que los devotos torturadores ponían en su boca basándose en delaciones anónimas¹⁵⁵⁵.

No se procedía al tormento en todos los procesos, sino sólo cuando los inquisidores no estaban convencidos de la sinceridad del testimonio del acusado, cosa que ocurría en la mayoría de los casos. Hay que tener en cuenta que la tortura era empleada por todos los tribunales de la época, no sólo por el Santo Oficio, y que la muerte era la pena que el ordenamiento civil imponía a los herejes. Lo cual, evidentemente, no viene a negar la contradicción que supone la dureza inquisitorial en nombre de una religión que predica la piedad, pero sí matiza y explica el carácter de una institución que, recordemos, siempre estuvo sometida a fuertes influencias políticas, en una época, además, en la que los métodos que empleaba eran convencionales, y todo ello en el contexto de un clima social y popular de fanatismo religioso que se nutría en buena medida de un rancio antijudaísmo.

No obstante imponer castigos poco o nada originales, el proceso inquisitorial presentaba tres elementos que lo hacían especialmente gravoso y temido por el pueblo.

¹⁵⁵⁴ Ibid., p. 46.

¹⁵⁵⁵ BONÍN, P., *Sangre judía II*, op. cit., pp. 88-89.

El primero era el elemento patrimonial y económico. Los bienes de los reos eran confiscados, y sólo los que salían inocentes los recuperaban.

El claro objetivo inconfeso de los inquisidores era desposeer a los reos y apropiarse de sus bienes. Era tanta su avidez, que juzgaban hasta a los muertos. Mandaban desenterrar los cadáveres de presuntos judaizantes para sisar la herencia a los herederos del condenado¹⁵⁵⁶.

El segundo, que la mácula del proceso se extendía a los descendientes de los sentenciados, en especial, por delitos de herejía. A la deshonra pública se añadía la suspensión temporal o definitiva del acceso a cargos públicos e incluso la prohibición de emigrar a las Indias. En tercer lugar, el secretismo con el que actuaba el tribunal inquisitorial. Dicha circunstancia no pasó desapercibida a los extranjeros que visitaron nuestro país. El embajador veneciano Leonardo Donato, en misión diplomática en España de 1570 a 1573, afirmaba que los tribunales procedían tan en secreto que nadie se enteraba de nada hasta que se hacía pública la sentencia¹⁵⁵⁷. Y no sólo esto, sino que también el Santo Oficio se servía de espías y alentaba las delaciones anónimas, propiciando con ello la proliferación de denuncias falsas.

Para comprender mejor este fenómeno, trasladémonos a aquella época y pongámonos en la piel de aquellas gentes. En una sociedad de tan hipócritas apariencias, donde la seguridad de las personas dependía en buena medida de lo buen católico que uno simulara ser, nada lo hacía parecer más que delatar a quienes no lo eran, o a quienes uno sospechaba, por viejos rencores, celos, envidias o querellas, que bien pudieran no serlo. Así, cuando el dedo implacable del Santo Oficio apuntaba a algún infeliz, éste se veía abandonado en el acto de valedores, amigos y parientes. Y de ese modo acusaba el hijo al padre, la mujer al marido, y el preso necesitaba delatar a cómplices o inventarlos, para escapar de la tortura y la muerte.

Luego el tribunal emitía sentencia con el aval del ordinario del lugar o autoridad delegada y solicitaba permiso al Consejo de la Suprema para celebrar el correspondiente auto. Los reos que no se arrepentían eran relajados al brazo secular para que ejecutara contra ellos la pena capital o la de galeras. En España y Sicilia la pena capital era a fuego, es decir, se quemaba al reo en la hoguera, atado a un poste alto y en acto público,

¹⁵⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁵⁷ DONATO, L., «Relación de España», en J. GARCÍA MERCADAL (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal: desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX*, Junta de Castilla y León, Salamanca 1999, p. 355.

hasta que el cuerpo quedara reducido a cenizas. Dicho castigo posee un significado casi simbólico y sacramental.

El fuego era remedio supremo contra la hechicería. Se acostumbraba quemar objetos para evitar que fuesen hechizados, o bien eran quemados animales y cosas considerados hechizados, a fin de evitar que tal condición se extendiera o, por último, quemar a los mismos hechiceros. (...) Sabemos que el castigo aplicado por los romanos a los delitos de alta traición y hechicería era el fuego. Y que la muerte por fuego, no produciendo derramamiento de sangre, acompañaba a la Iglesia en su tradicional rechazo del derramamiento de sangre. Es posible, no obstante, que la Edad Media relacionara hechicería con herejía, ya que ambas conllevan una idea de fuerzas espirituales intensamente nocivas al espíritu¹⁵⁵⁸.

Distinguimos dos tipos de relajación: en persona y en estatua o efigie. No todos los relajados en persona eran quemados vivos. A los que se arrepentían («abjuraban») y pedían clemencia se les daba muerte por estrangulamiento y después se arrojaban sus restos mortales a las llamas. Los fugitivos y los fallecidos eran quemados en efigie. Los primeros lograban evadirse de la acción de la justicia inquisitorial por fuga o huida, dando lugar a un proceso especial de ausentes. El proceso especial de difuntos se abría, en cambio, cuando un reo fallecía antes o durante el procesamiento. En ambos casos, la ejecución de la pena capital consistía en la incineración de sus figuras hechas de papel y cartón (efigies), ataviadas con corozas pintadas con llamas o con sambenitos, según los casos, en acto público y ejemplarizante. Los restos mortuorios exhumados de los difuntos acompañaban a sus efigies en la hoguera.

Allí [palenque o tablado donde se situaban los reos y sus vigilantes] se colocaban también las estatuas de los reos ausentes o condenados después de morir, pues la muerte no interrumpía el proceso, y la condena recaía contra su *memoria y fama*, afectaba a sus bienes, que quedaban confiscados, e indirectamente a sus descendientes¹⁵⁵⁹.

A partir de las Instrucciones del inquisidor general Torquemada¹⁵⁶⁰, la condena a muerte se aplicó excepcionalmente y sólo a los casos de herejía grave plenamente probada, esto es, a quienes no abjuraban de su herejía por no reconocerla como tal - impenitentes no relapsos- y los que, arrepintiéndose o no, reincidían en una herejía de la que habían abjurado tiempo atrás -penitentes relapsos e impenitentes relapsos, respectivamente-. La pena capital se acompañaba casi siempre de otras sanciones, como la confiscación de bienes, la excomunión mayor y la inhabilitación de descendientes en

¹⁵⁵⁸ NICKERSON, H., *La Inquisición y el genocidio del pueblo cátaro*, op. cit., p. 274.

¹⁵⁵⁹ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Autos de la Inquisición de Sevilla (siglo XVII)*, Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla 2003, p. 89.

¹⁵⁶⁰ Durante su mandato dictó cuatro, en 1484, 1485, 1488 y 1498.

línea recta para ocupar cargos públicos¹⁵⁶¹, ejercer determinados oficios o portar armas, entre otras.

Al reo condenado a la hoguera se le comunicaba la sentencia la víspera. Desde ese momento lo acompañaban dos religiosos para convencerlo a reconciliarse (arrepentirse) con la Iglesia. Si lo lograban, aunque fuera en el mismísimo tablado, la pena se conmutaba. Aquí hay que distinguir según que el reo fuera relapso (reincidente) o no. La posibilidad de conmutar la pena no se ofrecía a los relapsos. No obstante, si se arrepentían del crimen cometido evitaban al menos ser quemados vivos. Como decíamos atrás, recibían muerte por garrote, se quemaba el cadáver y se esparcían las cenizas. En cambio, los no relapsos podían beneficiarse de la conmutación. Los «reducidos» (arrepentidos) eran devueltos a los inquisidores, quienes llevaban a cabo un proceso de comprobación dirigido a verificar la sinceridad de la compunción. La pena de muerte era conmutada por la de «prisión perpetua»¹⁵⁶² si el reo hacía delación inmediata y voluntaria de sus cómplices y mostraba su disposición a ayudar en su persecución. En caso contrario, se determinaba que el arrepentimiento había sido fingido y el reo era devuelto al brazo secular para que ejecutara la sentencia pendiente.

Aparte de la relajación al brazo secular (en persona o efigie), única pena «ordinaria», existía un amplio abanico de medios represivos «arbitrarios» que, según el delito, variaban desde la cárcel temporal o perpetua a la humillación de lucir el sambenito. Eran de cinco tipos:

- 1) Penas morales y/o infamantes: penitencia espiritual; reprensión o amonestación; abjuración (de *vehementi*, de *levi*); sambenito; vergüenza pública; disciplina; oír misa de penitentes en la iglesia o en la cámara de audiencia; retractación pública.
- 2) De naturaleza económico-patrimonial: multas (colectivas o de la mitad del caudal); confiscación de bienes, ya conocida en el Derecho romano, asociada al delito de traición («*crimen perduellionis*»).

¹⁵⁶¹ Hijos y nietos por línea paterna, sólo hijos por línea materna.

¹⁵⁶² «La cárcel llamada “prisión perpetua” era un establecimiento en el cual los reos quedaban internos, sin posibilidad de salir durante el día, lo cual no quería decir, empero, que se trataba de prisión vitalicia. En el s. XVII, según consta en los expedientes de Cartagena [de Indias], se llamaba así a la prisión de tres años» (SPLENDIANI, A. M.^a, SÁNCHEZ BOHÓRQUEZ, J. E. y LUQUE DE SALAZAR, E. C., *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias*, t. I. *De la Roma medieval a la Cartagena colonial: el Santo Oficio de la Inquisición*, CEJA, Santafé de Bogotá 1997, p. 56). Dice DOMÍNGUEZ ORTIZ que «la cárcel perpetua no solía pasar de tres o cuatro años», en tanto que «la *perpetua irremisible* podía prolongarse hasta ocho», y que el régimen que en ellas se practicaba se parecía «a lo que hoy llamamos *prisión abierta*» (*Autos de la Inquisición de Sevilla*, op. cit., pp. 79-80).

- 3) Corporales: azotes¹⁵⁶³.
- 4) Privativas de libertad: prisión¹⁵⁶⁴; reclusión en hospital o convento; galeras¹⁵⁶⁵, presidios o arsenales; destierro, como reproducción de la romana *deportatio in insulam*; prohibición de salir de España; mordaza.
- 5) Privativas de derechos o inhabilitación: privación de la confesión; inhabilitación para recibir órdenes; suspensión para confesar; suspensión para predicar; ser relegado último lugar en el coro y en el refectorio; prohibición de publicar libros; suspensión temporal de funciones eclesiásticas; deposición de empleo y suspensión.

La reconciliación (en persona o efigie) por sí sola también puede considerarse una sanción, ya que, dado que tenía lugar en acto público, llevaba la marca del descrédito y la deshonor de por vida para quien la padecía y sus descendientes. En 1485 Inocencio VIII autorizó que los inquisidores reconciliaran en secreto hasta cincuenta personas. Más tarde extendió la autorización a un número ilimitado de individuos, a condición de que los reyes lo aprobaran.

Los sambenitos se destinaban, por lo general, a los reconciliados y a los relajados. Consistían en una especie de manta de lienzo confeccionada a modo de escapulario. Se distinguían varios modelos de acuerdo con la gravedad de la pena. Los

¹⁵⁶³ Consistía en la flagelación del condenado.

¹⁵⁶⁴ El tema de la dureza de las cárceles inquisitoriales ha sido tratado en numerosos títulos. Se ha dicho que las condiciones eran mejores que las que ofrecían los calabozos civiles, «hasta el punto (...) de que las gentes de mal vivir, retenidas en cárceles civiles, idearon delitos religiosos para pasar así a las cárceles inquisitoriales, más decorosas y humanas» (PINTA LLORENTE, M. DE LA, *Las cárceles inquisitoriales españolas*, s.e., Madrid 1948). Afirma DOMÍNGUEZ ORTIZ al respecto que «las cárceles inquisitoriales no eran calabozos infectos. Los tormentos que padecían los presos en ellas eran más de orden psíquico que físico: aislamiento, inseguridad, temor, la sensación de estar apresado por una máquina inexorable que destruía toda capacidad de resistencia. En los aspectos materiales se ha sostenido que eran mejores en las cárceles secretas que en las reales, pero en este terreno es muy aventurado generalizar. Lo que sí puede afirmarse es que, como siempre ha ocurrido, el dinero facilitaba mucho las cosas: comida abundante, amabilidades interesadas y trato de favor» (*Autos de la Inquisición de Sevilla...*, op. cit., pp. 78-79). BONNÍN describe un cuadro ciertamente aterrador: «Se les encadenaba en mazmorras oscuras, frías y hediondas, infestadas de insectos y ratas. Les daban de comer pan duro enmohecido y agua sucia para beber. Debían convivir con sus excrementos. Si el prisionero no confesaba de inmediato, se le dejaba en soledad a oscuras durante semanas, meses o años. Existen casos documentados de presos que, tras la primera audiencia, permanecieron tres, cinco y diez años en la mazmorra sin ser juzgados. El preso se pudría literalmente en la celda» (*Sangre judía II*, op. cit., p. 89). En opinión de SPLENDIANI, SÁNCHEZ BOHÓRQUEZ y LUQUE DE SALAZAR, si bien en un principio las condiciones del encarcelamiento eran duras, con el tiempo se aliviaron, aunque siempre dependieron «de la voluntad del inquisidor», y distinguen tres regímenes: cárcel de *murus largus*, de *murus strictus*, y de *murus strictissimus*, éste último el más inhumano de todos, aunque menos frecuente (*Cincuenta años de Inquisición...*, t. I, op. cit., p. 56).

¹⁵⁶⁵ A diferencia de la prisión, el trabajo gratuito como remador en la galera no era conmutable por otro castigo, como el de multas. Más aún, normalmente se conjugaba con otros tormentos.

relajados los llevaban con doble aspa (una en el sambenito y otra en la coraza) y, según los casos, llamas o diablos. Los reconciliados, con media aspa, un aspa o doble aspa¹⁵⁶⁶.

Cuando se contaba con una cierta cantidad de condenados, tenían lugar los llamados autos de fe.

El auto de fe era, técnicamente, un acto judicial, en el cual se daban a conocer a los reos las sentencias (se suponía que hasta entonces las ignoraban, aunque ello no fuera cierto en muchos casos). (...)

Pero a la vez que una ceremonia judicial, el auto, sobre todo el auto solemne, el auto público, era un espectáculo multitudinario y gratuito que se revestía de las formas más a propósito para impresionar a la muchedumbre; un acto de exaltación del catolicismo, triunfante de sus enemigos¹⁵⁶⁷.

Coincidimos con la tesis de JIMÉNEZ MONTESEIRÍN, según la cual la verdadera importancia del auto de fe se situaba más en el nivel socializador que en el judicial¹⁵⁶⁸.

Dice al respecto THOMAS:

Era sobre todo una ocasión oportuna para hacer entender al pueblo común que el discurso ideológico inquisitorial no solamente era de la Inquisición sino de toda la sociedad. El auto de fe mostraba la unidad de toda la sociedad y su unanimidad en materia de heterodoxia. Cuanta más gente pudiera acudir al auto, tanto mejor se socializaba el mensaje inquisitorial¹⁵⁶⁹.

Distinguimos, pues, el auto general, público y solemne, del privado, celebrado habitualmente en parroquias, conventos o incluso sedes de confradías, con ceremonias abreviadas. «La misa diaria que se decía en la capilla servía de introducción al acto, que se terminaba con rapidez y casi no tenía gastos»¹⁵⁷⁰. Estaba prohibido que los relajados en persona salieran en auto particular.

Las ceremonias públicas se celebraban al aire libre, normalmente en plazas, por espacio de días enteros, desde el alba hasta la puesta de sol, «lo que obligaba, sobre los demás gastos, a proveer una comida para los inquisidores, ministros y reos»¹⁵⁷¹. Abrían el cortejo las autoridades civiles y eclesiásticas. Les seguían los reos: los conciliados y penitenciados ataviados con sambenitos de tela amarilla con aspa de San Andrés, y los

¹⁵⁶⁶ Vid. MAQUEDA ABREU, C., *El auto de fe*, Istmo, Madrid 1992, p. 244.

¹⁵⁶⁷ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Autos de la Inquisición de Sevilla...*, op. cit., pp. 83-84. Ciertamente, muchos de los primeros tuvieron lugar en Sevilla, antes incluso de 1492. Hay constancia de que el último se celebró en Valencia el 26 de junio de 1826. La víctima fue Cayetano Ripoll, maestro de escuela.

¹⁵⁶⁸ «Modalidades y sentido histórico del auto de fe», en B. ESCANDELL BONET y J. PÉREZ VILLANUEVA (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, t. II. *Las estructuras del Santo Oficio*, BAC-Centro de Estudios Inquisitoriales, 1993, pp. 559-587.

¹⁵⁶⁹ *Los protestantes y la Inquisición...*, op. cit., p. 37.

¹⁵⁷⁰ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Autos de la Inquisición de Sevilla...*, op. cit., p. 85.

¹⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 92.

relajados, con coraza de llamas pintadas sobre la cabeza. Detrás de los reos el alguacil mayor del tribunal con sus ministros y el material necesario para celebrar el auto. Cerraba la marcha el coche donde iban los inquisidores. JOLY nos ofrece una detallada estampa de la comitiva:

Dispuestos de ese modo a hacer justicia, hacen sacar a los presos desde por la mañana, cuando las misas se dicen muy temprano por todas las iglesias, cerradas las tiendas y hasta puede decirse que las casas vacías de gentes, el orden de ese convoy o triste acto comienza a avanzar; y primeramente, una ronca trompeta, gimiendo más bien que resonando, avisa a la gente para que atienda y deje pasar el estandarte blanco y negro de la cruz, llevado por uno de los grandes señores del país, que va seguido de gran número de otros, llevando también una cruz e imágenes de Jesucristo, cubiertos todos de largos ropones negros, de los que están vestidos también los del pueblo que van en filas con cirios de una pálida luz de cera amarilla, vienen después graves religiosos de todas las órdenes; después, los principales personajes de la tragedia o memoria, los tristes criminales, uno a uno en medio de dos familiares de la Inquisición, eclesiástico el uno y el otro seglar¹⁵⁷².

En presencia de los inquisidores, la clerecía, el obispo y las autoridades civiles, entre las que no podía faltar la justicia secular, se oficiaba una misa con sermón y se leían las causas y las sentencias. Antes de que la misa diera comienzo, la autoridad de mayor rango pedía al público asistente solemne y público juramento de guardar y defender la fe.

El auto de fe resaltaba el principio de separación de poderes. La presencia obligada de las instancias civiles y eclesiásticas en las procesiones de la ignominia y del Poder en el cadalso (...) tenía un papel simbólico manifiesto: la sociedad en su totalidad aprobaba la actuación inquisitorial e incluso la respaldaba al prestar el juramento de defender y favorecer la fe, la Iglesia y la Inquisición¹⁵⁷³.

Sendos ejemplares del Nuevo y el Viejo Testamento, una imagen de Cristo crucificado y unas llaves, en representación de la Iglesia, presidían simbólicamente el acto, oportunamente dispuestos en un cadalso construido para la ocasión. Los reos,

¹⁵⁷² BARRAU-DIHIGO, L., «Voyage de Barthélemy Joly en Espagne (1603-1604)». *Revue Hispanique*, 20/57 (1909), p. 578. Un estudio completo del ritual en LEA, H. C., *A history of the Inquisition in Spain*, t. III, op. cit., pp. 206 y ss. El francés Jean-François Peyron, que viajó por España entre 1777 y 1778, apoyado en la *Relación histórica del auto general de fe* celebrado en la Plaza Mayor de Madrid el 30 de junio de 1680, obra de Fr. José del Olmo, alcaide y familiar del Santo Oficio, aporta otro completo cuadro del desarrollo de un auto, aunque, si hacemos caso de su propio testimonio, no presencié ninguno (*Nouveau voyage en Espagne...*, t. II, P. Emsly, Londres-Paris 1783, pp. 170 y ss). De la *Relación histórica* manejamos una reimpresión del original fechado en noviembre de 1680, publicado por la Imprenta Cano de Madrid en 1820. Otra versión puede consultarse en JIMÉNEZ MONTESEIRÍN, M. (ed.), *Introducción a la Inquisición española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio*, Editora Nacional, Madrid 1980.

¹⁵⁷³ *Los protestantes y la Inquisición...*, op. cit., p. 359.

subidos sobre un tablado, abjuraban (*de levi* o *de vehementi*) o se reconciliaban¹⁵⁷⁴. Los condenados a la pena de muerte (en estatua o en persona) eran entregados al brazo civil, que nuevamente los trasladaba en procesión hasta el *quemadero* para la ejecución del suplicio, pues era costumbre que el auto de fe y la ejecución de la pena se llevaran a cabo en lugares distintos.

La quema de personas y de estatuas no formaba parte del auto; se desarrollaba en otro lugar de la ciudad y bajo otra jurisdicción¹⁵⁷⁵.

Hasta el último momento, religiosos de distintas órdenes ofrecían la conversión a los reos. Una vez en el quemadero, primero se daba garrote a los arrepentidos y después se aplicaba el fuego a los pertinaces.

Esta conversión final no los libraba de la muerte, sólo les procuraba un fin menos cruel; antes de ser entregados a las llamas serían estrangulados, y no es de extrañar que en el estado de perturbación y congoja en que se hallaban aquellas personas, bastantes, la mayoría, cedieran y se retractaran¹⁵⁷⁶.

e) Trayectoria

e.1) Un reguero de víctimas en el camino

El Santo Oficio aparece en España entre 1478 y 1483 como resultado de la unificación de las Inquisiciones formalmente independientes de los reinos de Castilla y Aragón. Desde ese momento y a lo largo de su historia, el principal objetivo declarado del Tribunal fue descubrir, perseguir y castigar la herejía religiosa en España, grave delito que se creía común entre los cristianos nuevos, vistos como conversos relapsos del judaísmo y su progenie bautizada.

La actividad del Santo Oficio fue mucho mayor en el Sur que en el Norte. Fue en Andalucía donde más mella causó. El número de ajusticiados ha sido tradicionalmente exagerado, pero en los últimos años se han dado cifras que pueden ser más acordes con la realidad. DEDIEU calcula que a lo largo de toda la historia de la

¹⁵⁷⁴ La documentación inquisitorial distingue los términos «tablado» y «cadalso». Tablado para los reos, cadalso para los inquisidores. A juicio MAQUEDA ABREU, «catafalco», «palenque» y «anfiteatro» son inexactos (*El auto de fe*, op. cit., p. 144).

¹⁵⁷⁵ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Autos de la Inquisición de Sevilla...*, op. cit., p. 91.

¹⁵⁷⁶ Ibid., p. 99.

Inquisición los procesados alcanzarían la cifra de 200.000¹⁵⁷⁷. Un tercio del total correspondería a la primera etapa del Tribunal (1480-1530), la más prolífica. La historiografía no da cifras precisas de condenas a muerte. Según DEDIEU, serían unas 10.000, de las que el 80 por ciento corresponderían a los primeros treinta años de actividad del Tribunal. Habida cuenta de que, durante esta productiva etapa, la maquinaria inquisitorial se ciñó casi en exclusiva a los judeoconversos, va de suyo que esta minoría fue con diferencia la más reprimida.

Con todo, DEDIEU sostiene que de los 200.000 procesados al final de la vida del Tribunal, los conversos no sobrepasarían la mitad, de cuanto se infiere que incluso disipado el principal objetivo para el que fue creado, no desapareció, merced a que extendió su línea de acción a otros blancos. Ya con el nombramiento del cardenal Cisneros como inquisidor general (1507) se produce un descenso significativo del número de ajusticiados; es más, durante los reinados de Carlos I y Felipe II juntos no hubo ni una quinta parte de las condenas emitidas en tiempos de los Reyes Católicos.

Durante la llamada Contrarreforma, en un contexto de guerras de religión en Europa, abiertos los frentes protestante y turco, el celo religioso vuelca más su ceguera sobre otra clase de reos -moriscos, sospechosos de protestantismo¹⁵⁷⁸ y un número cada vez mayor de delincuentes comunes (sodomitas, embusteros, bígamos, hermafroditas, blasfemos, etc.)-, si bien el objetivo prioritario se centra en impedir la entrada y difusión en España de obras de signo herético, inmorales o peligrosas.

A finales del s. XVI, Clemente VIII otorga a la Inquisición española nuevas atribuciones para revisar todo tipo impresos y manuscritos y prohibir la lectura y circulación de aquellos juzgados nocivos a la moral o contrarios a los dogmas, ritos y disciplina de la Iglesia católica. Ciertamente, el Concilio de Trento había recomendado

¹⁵⁷⁷ *La Inquisición*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1990.

¹⁵⁷⁸ En los primeros años del reinado de Felipe II, el inquisidor Valdés encabezó la represión a sangre y fuego de los conatos de protestantismo de Sevilla y Valladolid. Felipe II no cae en los errores que cometió su padre, a quien las sucesivas campañas en Castilla, Italia y el Mediterráneo impidieron frenar a tiempo el desorden. A los príncipes luteranos responde en 1538 con la Liga de los católicos en Nüremberg y, posteriormente, convocando la Dieta en Ratisbona. El ejército real arrasa en Mühlberg (1547) a las tropas de Juan Federico de Sajonia. Sin embargo, Carlos no se conforma con castigar a los príncipes alemanes, desea atraerlos a su bando para legar el Imperio a su hijo. Las quejas de su hermano Fernando animan a los sublevados, que se rehacen con la colaboración Enrique II de Francia. Carlos defiende a duras penas los Países Bajos, pero Fernando logrará imponer la paz y el principio *cuius regio eius et religio*. Consigue así fortalecer su figura y obtener en 1555 la abdicación de Carlos en su favor, quedando el resto de la monarquía en manos de Felipe II. Surgen así las dos ramas de la familia habsburguesa al frente de los destinos de Toledo y Viena.

a Roma que publicara un índice de libros prohibidos; pero España se negó siempre a tenerlo en cuenta, ya que consideraba que la Inquisición española era la única competente en esta materia. En 1572, la Suprema declara, por ejemplo, que no tiene que consultar con el papa acerca de estas cuestiones: se rige por sus propios criterios. De este modo se producen situaciones paradójicas: libros incluidos en el índice por Roma y autorizados, en cambio, en España.

Como se ha dicho, en 1551 aparece el primer índice. El segundo data de 1554. El tercero, de Valdés (1559), es mucho más ambicioso y en él se percibe claramente la tendencia antimística que existe en ese momento en España¹⁵⁷⁹. En 1583, Quiroga, sucesor de Valdés, publica un nuevo índice, que recoge el anterior, lo completa y lo precisa. En él destacan obras de Tomás Moro, Francisco Borja, Luis de Granada, Juan de Ávila... así como muchos libros de magia y hechicería. En 1584 se añaden obras de Erasmo, de Vives, de Lefèvre d'Étaples, de Valla, de Escalígero, de Alfonso de Ulloa... En 1612 el inquisidor general Sandoval renueva el índice incluyendo libros contrarios a las buenas costumbres y obras de carácter político. En el s. XVIII se prohibirán obras de Grotius, Pufendorf, Bayle, Voltaire, y el padre Feijóo. La última vez que la Inquisición renovó el índice fue en 1790.

No conocemos los motivos de la prohibición de numerosas obras. Unas veces, lo que parece inquietar a los inquisidores no es la sustancia, sino el hecho de que sus autores fuesen protestantes o que los textos fueran acompañados de sus notas y comentarios; en otros casos, el motivo aducido es la inconveniencia de que ciertas tesis fueran accesibles en lengua vulgar. PÉREZ sintetiza las catorce reglas generales que se utilizaban:

1. Se da por supuesto que están prohibidos los libros condenados por los papas o los concilios anteriores a 1515.
- 2 y 3. Se prohíben los libros escritos por herejes.
4. Se prohíben los libros escritos por judíos o musulmanes, cuyo objetivo es atacar el dogma católico.
- 5 y 6. Se prohíben las traducciones de la Biblia en lengua vulgar, especialmente cuando son obras de herejes.
7. Se prohíben los libros de obras en lengua vulgar.
8. Se prohíben «las disputas y las controversias de carácter religioso entre católicos y herejes, así como las refutaciones del Corán de Mahoma en lengua vulgar; (...)
9. Se prohíben los libros sobre las ciencias ocultas (...) y los libros de astrología predictiva.

¹⁵⁷⁹ Se señala al teólogo Melchor Cano, obsesionado por el iluminismo, como el responsable de la orientación antimística de este índice.

10. Se prohíben los libros que utilizan las Sagradas Escrituras con fines profanos, y también los poemas que interpretan las Sagradas Escrituras de manera irrespetuosa o contraria a las enseñanzas de la Iglesia católica.
11. Se prohíben todos los libros en los que no aparezca el nombre del autor o del impresor, que no lleven fecha ni lugar de impresión.
12. Se prohíben las interpretaciones irrespetuosas de los santos y de los miembros de la jerarquía eclesiástica.
13. Se prohíben (...) los libros que se impriman y contengan tesis contrarias a las que enseña la Iglesia católica.
14. Cuando un libro está prohibido en una lengua determinada, hay que entender que lo está también en todas las lenguas, salvo indicación contraria¹⁵⁸⁰.

Sea como fuere, la Inquisición siempre se mostró inflexible con todo lo que fuera crítica social, política y anticlerical. La actividad literaria como tal fue merecedora por lo general de mayores grados de indulgencia. Bien mirado, no es casualidad que el Siglo de Oro español coincidiera con el período álgido del despotismo patrio religioso y político.

La anexión de Portugal a España a finales del s. XVI acrecentó el temor, generalizado entonces, de que una oleada de emigrantes marranos procedentes del reino vecino golpearía en el punto de flotación de la fábrica socio-religiosa de la católica España. La sospecha se tradujo en un aumento significativo de la actividad inquisitorial contra la herejía judaizante en las primeras décadas del s. XVII. Los más audaces huyeron al extranjero. La costa sudoeste francesa fue uno de los destinos más frecuentes.

Il y aurait eu en 1602 de 800 à 1.000 familles de Portugais le long de la côte du royaume de la frontière de Biscaye à la ville de Bayonne. En 1610, Bayonne fait état du «grand nombre de Portugais qui se sont jetés depuis quelques années [...] à Saint-Jean-de-Luz, Ciboure, Bidart, Biarritz où ils surpassent le nombre des habitants originaires des lieux [...]». En 1619, ils seraient 2.000 selon un témoin, 5.000 selon un autre à fuir Saint-Jean-de-Luz. (...) Jusqu'en 1619, les réfugiés arrivés de la péninsule Ibérique s'étaient dans leur majorité installés à Saint-Jean-de-Luz. Cette ville présentait en effet bien des avantages: proche de la frontière, elle servait comme Bayonne de port à la Haute-Navarre, des Ibériques y étaient donc en terrain connu. (...) Les Portugais n'étaient pas venus pour faire surgir une ville des marécages ou pour consolider une juridiction mais pour pouvoir judaïser en paix et constituer une communauté. Portugais veut dire Juif. (...) Ces familles sont en effet encore officiellement catholiques¹⁵⁸¹.

Durante el validato de Olivares la actividad del Santo Oficio menguó en intensidad. Como consecuencia de ello, miles de cristianos nuevos se instalaron en la Corte, Madrid, jurisdicción del tribunal de Toledo. Todavía más, el conde-duque no se

¹⁵⁸⁰ *Breve historia...*, op. cit., pp. 167-168.

¹⁵⁸¹ ZINK, A., «Une niche juridique...», op. cit., pp. 642, 649, 661.

conformó con impulsar el retorno de los portugueses como manera de aliviar las maltrechas arcas del Real Fisco, cuestión que analizaremos luego. También se declaró abiertamente enemigo de la «limpieza de sangre», con la que no pudo acabar por presiones de la Inquisición y de sus incontables enemigos en la Corte.

Caído en desgracia el valido y depuesto de su cargo el inquisidor general, Fr. Antonio de Sotomayor, considerado demasiado blando por sus detractores, el número de ajusticiados por el delito de herejía judaizante experimentó un repunte al alza. Con ser cierto que muchos de aquellos cristianos nuevos judaizaban, no lo es menos que su presencia en la Corte había generado sentimientos de odio o envidia hacia ellos, que canalizados de manera oportuna, permitían eliminar rivalidades en una carrera profesional. Los años 60 y 70 fueron los peores. La tendencia ascendente de la emigración volvió a invertirse.

L'activité et les arrivées de réfugiés reprennent lentement après 1648. Le mouvement s'accélère en 1655 et explose en 1658 grâce au traité de Bonne Correspondance entre Bayonne et la Biscaye. Les Portugais son beaucoup plus nombreux dans les minutes notariales à partir de 1658 que dans la première partie du siècle¹⁵⁸².

No tardaron en florecer los autos generales de fe. En Sevilla, en 1660, seis judaizantes de origen portugués fueron entregados al fuego. En Llerena, en 1662, 101 fueron penitenciados¹⁵⁸³. Tomamos de DOMÍNGUEZ ORTIZ las cifras de otros dos autos celebrados en Valladolid (1667) y Granada (1672): de un total de 114 sentenciados sólo 12 no eran portugueses¹⁵⁸⁴. Respecto del celebrado en Madrid el 30 de junio de 1680, el último gran auto general de fe, mencionado páginas atrás, los datos ciertamente no dejan lugar a dudas¹⁵⁸⁵.

Efectivamente, en el día de la fecha y en presencia de la familia real¹⁵⁸⁶, la Plaza Mayor de Madrid se engalanó para celebrar un imponente auto de fe, en el que 117 prisioneros sufrieron penitencia por sus crímenes contra la fe católica. Del total, 52 fueron entregados a las llamas (21 en persona y 31 en estatua) y 65 oyeron penas de azotamiento, encarcelación, trabajos forzados, destierro o indigencia. Aproximadamente

¹⁵⁸² Ibid., p. 642

¹⁵⁸³ HUERGA CRIADO, P., *En la raya de Portugal...*, op. cit., p. 45.

¹⁵⁸⁴ *Los judeoconversos en España y América*, op. cit., pp. 106-107.

¹⁵⁸⁵ Una perspectiva amplia del auto y su contexto histórico en VEGAZO PALACIOS, J. M., *El Auto General de Fe de 1680*, Algazara, Málaga 1995.

¹⁵⁸⁶ Presidió el propio Carlos II, acompañado de la reina, María Luisa de Orléans y de la reina madre, Mariana de Austria.

la mitad de los que sufrieron peor suerte eran cristianos nuevos portugueses. Más aún, puesto que de los 117, nada menos que 104 eran de origen portugués¹⁵⁸⁷.

Los judeoconversos se convirtieron en la principal preocupación de los tribunales inquisitoriales de la segunda mitad del s. XVII, hasta comienzos de la década de 1680. A partir de entonces, a despecho de puntuales “demostraciones de fuerza” y de los estatutos de limpieza, que por aquellos años gozaban de revitalizados esplendores, el número de autos de fe disminuyó y, en general, el de procesos. La Inquisición había perdido el impulso de antaño. La judeofobia no cesa, cierto es, como lo demuestra el destierro de los judíos de Orán, pero al mismo tiempo se relajan los mecanismos de persecución, escena muy propia del ambiente general de indisciplina que reinaba en la época y que, por ejemplo, permitía que importantes funciones en la recaudación de rentas públicas, especialmente en sectores como el estanco de tabacos y aduanas, siguieran en manos de conversos.

Sería un error pensar que con el cambio de dinastía los Borbones trajeron innovaciones profundas. Justamente al contrario, en general, en el período que transcurre de Felipe V a Carlos IV, los monarcas limitaron los poderes de la Inquisición, pero no hasta el punto de suprimirla, convencidos que estaban de que lo contrario perjudicaba sus intereses, como veremos¹⁵⁸⁸.

Con Felipe de Anjou el Santo Oficio no disminuyó su actividad: 1.600 quemados vivos, 760 en efigie y 9.130 penitenciados, muchos de ellos -más de un millar- judaizantes¹⁵⁸⁹. Los registros de circuncisiones llevados por los rabinos de Burdeos dejan constancia, entre 1706 y 1742, de conversos españoles y portugueses que cruzaban la frontera huyendo de las persecuciones. En palabras de MENÉNDEZ Y

¹⁵⁸⁷ GRAIZBORD eleva a 118 el número de reos, en lugar de los 117 que citan otras fuentes («Inquisitorial ideology at work in a *auto de fe*, 1680: religion in the context of proto-racism». *JEMH*, 10/4 [2006], p. 331).

¹⁵⁸⁸ En total el número de relajados vivos con los Borbones hasta la invasión de la Península por los franceses asciende a 1.614, muchos de ellos acusados de herejía judaizante. Aunque desciende en comparación con épocas anteriores, sigue siendo una cifra elevada de víctimas. Por esta razón, cuando se dice que la Inquisición atravesó por una crisis durante el s. XVIII, opinión generalizada actualmente, llamamos a la cautela con el significado de la palabra “crisis”.

¹⁵⁸⁹ LLORENTE, J. A., *La Inquisición y los españoles*, V. FERNANDEZ VARGAS (prólogo y notas), Ciencia Nueva, Madrid 1967, pp. 238-242.

PELAYO, «el último acto de energía del Santo Tribunal. (...) la Inquisición triunfó, aunque por última vez»¹⁵⁹⁰.

No obstante, distinguimos dos fases. Durante la primera etapa de su reinado, en torno a 1700-1715, observamos cierto declive de la actividad inquisitorial debido al caos y el desorden provocados por la Guerra de Sucesión¹⁵⁹¹. Pero es que además, unos años antes, el Santo Oficio vivió momentos de auténtica dificultad. En 1677, hubo de reducir la nómina de sus funcionarios por no poder hacer frente a los gastos inherentes a su actividad. Algunos años más tarde, el 12 de mayo de 1693, una Consulta Real sugería limitar su jurisdicción, por considerar que el Santo Oficio actuaba en menoscabo de los jueces reales. En 1696 se reunió una gran junta para fijar una regla decisiva de los altercados entre aquellos y los inquisidores. Aunque el rey no decidió nada a causa de las intrigas del inquisidor general, la cuestión adquirió, en los primeros años del siguiente siglo, importantes dimensiones.

Nombrado el nieto de Luis XIV sucesor a la Corona, mientras hacía la guerra en Italia a las tropas de Carlos de Habsburgo, su mujer, María Luisa de Saboya, conducida en buena medida por la óptica racionalista de un equipo de buenos gestores como Antonio de Sartine, Melchor de Macanaz o José Patiño, procuró un nuevo orden en las relaciones entre la Corona y la Iglesia en general, y el Santo Oficio en particular. Resumiendo, su objetivo consistía en exportar de Francia el galicanismo y las prerrogativas reales que eran incompatibles con las pretensiones de la Curia y el alto grado de independencia económica del que disfrutaba la Inquisición. En 1703 instituyó un control rígido de los bienes confiscados, como sabemos, principal fuente de

¹⁵⁹⁰ *Historia de los heterodoxos españoles*, libro VI, cap. I-3. Recuperado en enero de 2011 de la Biblioteca Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com>.

¹⁵⁹¹ No obstante lo cual, no puede afirmarse que cesara por completo la actividad inquisitorial contra el criptojudasmo. Hubo procesos por judaizar los primeros años del siglo. Se ha dado la cifra de 70 autos entre 1701 y 1715, con un total de 441 víctimas. Se imponían castigos ligeros, salvo algunas relajaciones en Valladolid, cuyo tribunal hizo muchos detenidos y celebró 7 autos desde 1700 a 1706. El contraste entre Valladolid y otros tribunales ha llamado la atención de los analistas. Parece que ninguno se acercó a las cifras del vallisoletano hasta los 1720. Mientras en la capital del Pisuerga el total de reconciliados y relajados es de 147 entre 1699 y 1704, ciudades como Toledo, Sevilla, Valencia o Granada arrojan cifras mínimas de causas de fe. En Granada, por ejemplo, un tribunal muy activo, contra 39 autos celebrados entre 1680 y 1700, hubo sólo 17 entre 1700 y 1720, la mayoría después de 1715, año en que empezó la ola de detenciones de judaizantes en Granada, Córdoba y Murcia. Vid. LERA GARCÍA, R. DE, «La gran ofensiva antijudía de la Inquisición de Granada (1715-1727)», en *Comunicações apresentadas ao Primer Congresso Internacional sobre Inquisição*, Universitaria Editora, Lisboa 1987, pp. 1087-1109. Para el contraste entre Valladolid y otros tribunales, vid. el comentario de BLÁZQUEZ MIGUEL, J., *Inquisición y criptojudasmo*, Kaydeda, Madrid 1988, p. 246. También la obra de PRADO MOURA, A. DE, *Las hogueras de la intolerancia: la actividad represora del Tribunal Inquisitorial de Valladolid (1700-1834)*, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, Valladolid 1996, pp. 81 y ss., y pp. 100-111.

financiación del Santo Oficio, pues, aunque su destino final era la Hacienda Real, el Santo Oficio retenía un porcentaje.

El regalismo no era solo cuestión de poder, de autoridad, sino también -y no de manera secundaria- una cuestión económica. Para extender el poder se necesitaba dinero y para hacer las reformas también. Muchas de las fuentes de esos recursos públicos estaban en manos de la Iglesia. El regalismo era, así, una lucha por esas fuentes¹⁵⁹².

Las reformas, conviene subrayarlo, no iban en la dirección de recortar las atribuciones de la Inquisición en lo referente a la represión de la herejía, sino de limitarlas cuando entraban en conflicto con las del rey. Sea como fuere, a consecuencia de ello su actividad se vio reducida al mínimo y las penas se suavizaron drásticamente: confiscaciones y prisiones moderadas; rara vez condenas a muerte.

En este caldo de reformas emerge un personaje clave, Melchor Rafael de Macanaz (1670-1760). Entre 1709 y 1714 desarrolló activamente una política regalista y centralizadora. En el llamado *Pedimento* o *Memorial de los Cincuenta y Cinco Párrafos* o *Puntos*, que Macanaz, fiscal general, expuso ante el Consejo de Castilla el 19 de diciembre de 1713, proponía, entre otras medidas: 1) cercenar la autonomía de la Iglesia en asuntos como las dispensas matrimoniales que Roma concedía; 2) abolir la independencia judicial de los nuncios («que absolutamente se cierre la puerta a admitir nuncio con jurisdicción»); 3) atribuir el nombramiento de obispos al poder civil; 4) gravar con impuestos las ganancias de las órdenes religiosas; y 5) reducir el número de conventos¹⁵⁹³. A la vista de semejante programa, no es de extrañar que MENÉNDEZ Y PELAYO le haya señalado, no precisamente con ánimo de ensalzarle, como uno de los patriarcas y progenitores del liberalismo español.

Naturalmente, la Iglesia no le perdonó nunca y terminó excomulgándolo. El 31 de julio de 1714 el cardenal Giudice publicó en París la condena del *Pedimento* junto a ciertas obras de los regalistas Barclay y Talón¹⁵⁹⁴. Tampoco le perdonó la Suprema. La «Inquisición oprimida» se convirtió en un arma de xenófobos contra la influencia

¹⁵⁹² Universidad Carlos III de Madrid, curso de Historia del Derecho, material de clase, Tema 4. *Humanismo jurídico. Mos gallicus y usus modernus Pandectarum*, p. 7. Recuperado en julio de 2012 de la Web de la Universidad Carlos III, http://ocw.uc3m.es/historia-del-derecho/historia-del-derecho/material-de-clase-2/Tema_4.pdf.

¹⁵⁹³ Aconseja limitar el número de conventos a uno de religiosos y otro de religiosas «de la misma orden» en los núcleos de población de más de 1.000 habitantes. En los de menos de 1.000 habitantes, a uno solo «de cualquier especie».

¹⁵⁹⁴ El rey mostró su malestar y quiso suprimir el Santo Oficio. Las intrigas de la Corte le hicieron desistir.

francesa y contra Macanaz. En la primavera de 1714, incrementó la presión contra el fiscal general del Consejo de Castilla y otros miembros del Gobierno, con el ministro Orry a la cabeza.

Empero, por extraño que parezca, Macanaz era un ferviente católico. Si en materias de gobierno temporal estaba convencido de que todo príncipe es amo y señor de sus dominios y puede hacer o impedir cuanto favorezca al bien de ellos, en lo concerniente a materias de religión y fe era favorable a seguir fidedignamente la doctrina de la Iglesia y los cánones y los concilios que la explican. Tampoco cuestionó el papel de la Inquisición en la represión de la herejía, ni siquiera luego de haber sido él mismo investigado, tras su destitución¹⁵⁹⁵.

Si bien la reducción en la actividad inquisitorial entre 1705 y 1715 puede ser coetánea al auge de la princesa de Ursinos, de Macanaz y de los ministros franceses, en realidad no hubo nada que sugiera que el ambiente político pusiera cortapisas a la detención y procesamiento de judaizantes¹⁵⁹⁶.

La precipitada caída de Macanaz, en febrero de 1715, se debió a tres causas: el cese de hostilidades militares en septiembre de 1714, el fallecimiento de quien había sido su protectora, la reina María Luisa, en febrero del mismo año, y el nombramiento del que fuera arzobispo de Monreal (Sicilia), Francisco Giudice, como inquisidor general en 1711, «a Neapolitan of much ambition and little scruple»¹⁵⁹⁷.

¹⁵⁹⁵ Son conocidas las vicisitudes sufridas por Macanaz con la Inquisición gracias a la interesante y bien construida biografía de MARTÍN GAITE, *El proceso de Macanaz, historia de un empapelamiento*, De Bolsillo, Barcelona 2000. También se han ocupado del tema KAMEN, H., «Melchor de Macanaz and the foundations of Bourbon power in Spain». *The English Historical Review*, 80 (1965), pp. 699-716; y LEA, H. C., *A History of the Inquisition in Spain*, t. I, op. cit., pp. 315-321. Tras su caída, la Inquisición embargó sus bienes y le abrió expediente. Pese a los denodados esfuerzos de los instructores, no recabaron pruebas suficientes para culparlo del delito de judaizar ni consiguieron demostrar su ascendencia conversa. En su exilio en Francia Macanaz escribió en *Defensa crítica de la Inquisición* (1733-1734) que ésta «confunde con sus propias razones a los herejes calvinistas, luteranos y otros, y no pocos católicos engañados por ellos (...) siendo la Inquisición la más justa y la más conforme a la piedad religiosa y a la caridad cristiana». La British Library posee un manuscrito de esta obra (Egerton 342), descrita por E. LLAMAS en *Documentación inquisitorial: manuscritos españoles del s. XVI existentes en el Museo Británico*, Fundación Universitaria, Madrid 1975.

¹⁵⁹⁶ ALPERT, M., *Criptojudasmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII...*, op. cit., p. 180. La Princesa de los Ursinos (*Princesse des Ursins*), Marie-Anne de la Trémoille, fue camarera mayor de la reina María Luisa hasta su muerte. Junto con el Ministro Orry, de origen francés también, se convirtió en uno de los personajes con más peso de la política española del momento. Se ha escrito que fue enviada por Luis XIV a fin de que influyera en el ánimo de los reyes a favor de Francia.

¹⁵⁹⁷ LEA, C. H., *A History of the Inquisition...*, vol. I, op. cit., p. 314. Se dice que guardaba un rencor personal contra Macanaz por haberle impedido acceder a la sede arzobispal de Toledo, con el argumento de que las leyes recopiladas prohibían dar prelaturas a extranjeros. La Inquisición de Sicilia se hizo independiente de la de España en 1739.

Y así, paradojas del destino, la paz política y la derrota del enemigo austríaco fueron el principal estímulo para la reactivación del hostigamiento del criptojudasmo. El 28 de marzo de 1715, Felipe V hizo pública retractación de su apoyo a los proyectos de reforma de Macanaz, restituyendo al Santo Oficio la autonomía de la que siempre había gozado. En una Carta Circular dirigida a sus tribunales, escribió que había sido «influido y siniestramente aconsejado [...] pero ahora, sólidamente informado [...]», había tomado la determinación de dar su apoyo a la Inquisición¹⁵⁹⁸.

Evidentemente, en respuesta al caos que la guerra había dejado tras de sí, la Inquisición trabajó con rapidez y eficacia. Pronto los calabozos de los diferentes tribunales rebosaban de reos. Se han barajado muchas cifras, aunque es posible que el total de ajusticiados subiera de 1.500 en el período que transcurre entre 1700 y 1770.

Ya LLORENTE dio la cifra de 1.564 relajados en persona, 782 en estatua y 11.730 reconciliados¹⁵⁹⁹. El total incluye a todos los reos, no sólo los judaizantes, esto es, blasfemos, bígamos, fornicadores, curas que abusaban del confesionario, sodomitas, etc. Sin embargo, los relajados en persona que encontramos en las relaciones de autos de fe eran siempre judaizantes negativos o relapsos, de modo que la cifra de 1.564 relajados que cita LLORENTE, referida sólo a judaizantes, parece muy elevada.

MENÉNDEZ Y PELAYO resta credibilidad estas cifras, aunque tendríamos que cuestionarnos la objetividad e intencionalidad de un historiador que no esconde, a lo largo de su obra, un posicionamiento abiertamente procatólico¹⁶⁰⁰.

ALPERT, citando abundantes fuentes primarias y los trabajos de GRACIA BOIX, BLÁZQUEZ MIGUEL, DE LERA, GALENDE DÍAZ, FITA y GARCÍA IVARS, elabora una lista de 122 relajados en persona, 134 relajados en estatua y 1.201 penitenciados o reconciliados, esto es, un total de 1.457, aunque deja abierta la posibilidad de que el total de relajados supere los 2.000, toda vez que, a su juicio, tribunales como los de

¹⁵⁹⁸ AHN, Inq. L. 1324, f. 312, citado por MARTÍNEZ MILLÁN, J., «La persecución inquisitorial contra los criptojudíos a principios del siglo XVIII: el Tribunal de Murcia 1715-1725». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 49/2 (1989), pp. 307-363.

¹⁵⁹⁹ *Historia crítica de la Inquisición española*, 4 tomos, Hiperión, Madrid 1980.

¹⁶⁰⁰ Del regalista Macanaz llegará a afirmar que «su nombre debe figurar en primera línea entre los serviles aduladores del poder real; entre los autores y fautores de la centralización a la francesa y entre los enemigos más encarnizados de todos los antiguos y venerados principios de la cultura española» (*Historia de los heterodoxos...*, op. cit., libro VI, cap. I-3).

Barcelona y Logroño debieron de ser más activos de lo que indicaría la información hasta ahora encontrada, que es muy escasa¹⁶⁰¹.

Si realmente hubo cierto relajamiento de la actividad inquisitorial durante la Guerra de Sucesión, los años que transcurren de 1716 hasta 1733, esto es, desde el cese de funciones del inquisidor general cardenal Francisco Giudice hasta el fallecimiento del también inquisidor general Juan Camargo, obispo de Pamplona, nos dejan un panorama aterrador. El resultado: más de 1.000 judaizantes condenados, 165 de ellos a muerte.

El auge en la actividad contra los judaizantes puede considerarse debido a la recuperación económica que llegó con la paz, a la reacción contra el peligro, ya ahuyentado, representado por la actitud regalista de Macanaz y sus asociados, y quizás a la ausencia de posibles presiones ejercidas por importantes personajes entre los judíos de origen hispánico que en época del validato de Olivares habían ejercido a favor de España gran influencia como proveedores de fondos y material militar¹⁶⁰².

Superado este período, en lo sucesivo el Tribunal procederá con mayor suavidad y las condenas a muerte serán rarísimas. Según transcurre la centuria, se adopta un sistema de verdadera moderación liberándose a los presos tras cumplir una leve penitencia¹⁶⁰³. Entre 1746 y 1759 son tan sólo 10 los quemados vivos, 5 en efigie y 170 penitenciados¹⁶⁰⁴. BLÁZQUEZ MIGUEL cuenta que el tribunal de Llerena fue el que mayor número de diligencias llevó a cabo, ya que las tierras extremeñas eran las más utilizadas para el paso por ser las menos vigiladas¹⁶⁰⁵. La Inquisición de Toledo juzgó el último en 1756, y después de 1780, de los 5.000 apresados, sólo 16 sufrieron cargos por judaizar, casi todos extranjeros.

Los historiadores dan distintas fechas del último proceso registrado. Para el historiador norteamericano LEA, el último se registró en Córdoba en 1818 contra un

¹⁶⁰¹ *Criptojudaísmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII...*, op. cit., pp. 187-191.

¹⁶⁰² Vid. ISRAEL, J., *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550-1750*, Clarendon Press, Oxford 1985, pp. 244-247.

¹⁶⁰³ Se pueden calificar de severos los veredictos que se dictan hasta la década de 1760-70, ya que se siguen promulgando relajaciones, cárceles, galeras y destierros, pero, en conjunto, se experimenta una progresiva suavidad en las penas. Otras sanciones de menor gravedad consistían en abjuraciones, reprensiones, penitencias religiosas y multas pecuniarias.

¹⁶⁰⁴ LLORENTE, J. A., *La Inquisición...*, op. cit., pp. 238-242.

¹⁶⁰⁵ *Inquisición y criptojudaísmo*, op. cit., pp. 259.

individuo de nombre Manuel Santiago. CARO BAROJA da noticia de una última condena en la Sevilla de 1799¹⁶⁰⁶.

No se celebraron más grandes autos de fe como los de otros tiempos. La Inquisición se contentaba con pronunciar las sentencias en el curso de ceremonias privadas, como si quisiera despojarlas de toda publicidad. Por eso el proceso de Pablo de Olavide, en pleno reinado de Carlos III, sorprendió a todos¹⁶⁰⁷. Como corregidor de Sevilla, Olavide realiza una serie de declaraciones sarcásticas sobre las devociones populares, a las que califica de supersticiones. Prohíbe los entierros en las iglesias y la venta de indulgencias¹⁶⁰⁸. Critica las limosnas: piensa que la miseria sólo se erradica con la creación de puestos de trabajo. Se burla de los frailes, a los que trata de ignorantes. Éstos -especialmente los capuchinos- no se lo perdonan y lo denuncian a la Inquisición por posesión de libros prohibidos y cuadros lascivos e incumplir los ayunos obligatorios. La Inquisición lo detuvo en 1776, instruyó su proceso y lo condenó, en 1778, a ocho años de reclusión en un convento.

El asunto levanta una gran polvareda en Europa, ya que se consideraba una prueba de que decididamente España es incapaz de convertirse en un país civilizado. No hay que exagerar el proceso de Olavide. Probablemente lo que pretende la Inquisición es demostrar que todavía es una institución poderosa; incluso se ha apuntado la posibilidad de que el proceso de Olavide no fuera más que una provocación, un desafío al inquisidor general, Felipe Bertrán, conocido por su espíritu abierto y sus ideas ilustradas. Al no poder atacar directamente a los ministros, que ocupaban posiciones demasiado elevadas, los inquisidores que estaban preocupados por las nuevas ideas decidieron actuar de forma ejemplarizante emprendiéndola con un funcionario de segundo rango¹⁶⁰⁹.

¹⁶⁰⁶ *Los judíos en la España moderna...*, t. III, op. cit., pp. 157-160.

¹⁶⁰⁷ Sobre la figura y su proceso DEFOURNEAUX, M., *Pablo de Olavide. El afrancesado*, Renacimiento, Madrid 1965; PERDICES DE BLAS, L., *Pablo de Olavide, el ilustrado*, Universidad Complutense, Madrid 1993; GÓMEZ URDÁÑEZ, J. L., «El católico Pablo de Olavide, víctima del absolutismo regio», en J. L. CASTELLANO CASTELLANO y M. L. LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ (coords.), *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*, vol. 3, Universidad de Granada-Junta de Andalucía, Granada 2008, pp. 445-472; Id., «El caso Olavide: el poder absoluto de Carlos III al descubierto», en S. MUÑOZ MACHADO (dir.), *Los grandes procesos de la historia de España*, Crítica, Barcelona 2002, pp. 308-334.

¹⁶⁰⁸ «Bula de la (Santa) Cruzada» es el término acuñado para las indulgencias que el papa concedía a los cristianos que colaborasen económicamente para fines considerados de interés para la expansión del catolicismo, en particular, las guerras contra los infieles. De origen portugués, la institución se mantuvo en España hasta que el papa Benedicto XV la sustituyó por los indultos pontificios (1914). Sobre el tema GOÑI GATZAMBIDE, J., *Historia de la Bula de la Cruzada en España*, Seminario de Vitoria, Vitoria 1958; TORRES GUTIÉRREZ, A., «La decadencia de la Bula de la Cruzada, como reflejo de la secularización de la España del siglo XIX», en O. CELADOR ANGÓN (coord.), *Estado y religión: proceso de secularización y laicidad, homenaje a don Fernando de los Ríos*, Universidad Carlos III-BOE, Madrid 2001, pp. 459-477; BURÓN CASTRO, T., «La Bula de la Cruzada: de privilegio nacional a título de piedad (testimonios a través de fragmentos)», *Memoria Ecclesiae*, 7 (1995), pp. 515-530.

¹⁶⁰⁹ PÉREZ, J., *Breve historia...*, op. cit., p. 193.

e.2) La Inquisición y el reformismo borbónico

1.- Es evidente que el cambio de dinastía no trajo reformas radicales, aunque puede tenerse por una de las notas que caracterizan la vida del Santo Oficio a lo largo del s. XVIII¹⁶¹⁰. Se ha dicho al respecto: «cambio de dinastía, cambio de ideas en los perseguidores oficiales, cambio de posición social en los perseguidos, cambio de concepciones en el Estado»¹⁶¹¹.

En efecto, el proceso que orillará en la supresión del Santo Oficio entrado el s. XIX se inserta en el contexto más amplio de la instauración de una Monarquía absoluta a imagen y semejanza de Felipe V y sus consejeros. Visto con la perspectiva del tiempo, era inevitable el enfrentamiento con la Iglesia, cuyo poder era el más vigoroso del reino. Por consiguiente, la rápida disminución de procesos se debió no tanto a la escasez de criptojudíos a los que perseguir, aunque cada vez fueran quedando menos¹⁶¹², sino a los efectos de la “modernización” que trajo consigo el cambio de dinastía, de acuerdo con la ideología ilustrada que se poco a poco iba ganando adeptos y que alcanzó su cenit reformador con la figura de Carlos III.

Para imponer su sistema centralizador de gobierno, los primeros Borbones contaban con la experiencia de la política religiosa de la Iglesia indiana, donde, con irritación de la Curia Romana, el rey se había convertido en poder supremo, en intérprete inapelable y en juez y parte del límite de sus competencias, cada vez más desarrolladas. Bastará con aplicar el concepto de regalía¹⁶¹³ a la desamortización, a los límites de la jurisdicción inquisitorial, a los de la jurisdicción eclesiástica, a la condena y prohibición de libros, a la retención de bulas y breves, al derecho de patronato real, a la inmunidad tributaria de la Iglesia, al derecho de asilo, a cualquier circunstancia, como

¹⁶¹⁰ Junto con la influencia preponderante de los jesuitas en la censura de libros. Cfr. DEFOURNEAUX, M., *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Taurus, Madrid 1973, p. 38.

¹⁶¹¹ CARO BAROJA, J., *Los judíos en la España moderna...*, t. III, op. cit., pp. 28.

¹⁶¹² La línea divisoria entre cristianos nuevos y viejos tendía a desaparecer. La asimilación de los conversos había alcanzado tal grado de madurez, debido al olvido y a la propia oscuridad e incertidumbre que rodeaban su origen, que la sociedad no era ya capaz de reconocerlos. Se había cumplido, al menos sobre el papel, la anhelada fusión religiosa.

¹⁶¹³ El regalismo implicaba, sobre todo, la sumisión de la Iglesia al Estado, traducida en la defensa de los derechos inalienables de la Corona (regalías) a intervenir en asuntos que afectaban tanto a la Iglesia como al Estado. Desde los Reyes Católicos, los monarcas no dejaron de intervenir en los asuntos o zonas de interés mixto o conflictivas, ni de intentar hacer prevalecer su autoridad en materia de disciplina, en contra de los obispos y del papa, cuando fue preciso. Por consiguiente, lo que llamamos regalismo es un rasgo general del despotismo ilustrado que no fue ajeno a los Austrias, pero tomó mucha mayor amplitud en la segunda mitad del s. XVIII. En los reinados de Felipe V (1709) y Carlos IV (1799) hubo momentos de ruptura cercanos al cisma. Sobre el regalismo HERA, A. DE LA, *El regalismo borbónico*, Rialp, Madrid 1963.

de hecho se hizo, para que el espectro de competencias soberanas del monarca penetrara en las relaciones diplomáticas y en toda la expresión de la vida de la Iglesia española, y para convertir al pontífice en una especie de delegado regio.

La Corona no podía permanecer inmóvil ante los movimientos de una Iglesia sospechosamente apegada a lo que, a fin de cuentas, no era otra cosa que una potencia extranjera: los Estados Pontificios. Si ya Roma representaba un escollo considerable para los planes expansionistas de la Monarquía en Italia, Clemente XI, partidario del archiduque Carlos en la Guerra de Sucesión, personifica la gota que colma la medida. Ante la previsión de mayores conflictos, Felipe V reclama para su trono la autoridad sobre todas las instituciones eclesiásticas españolas, incluyendo el nombramiento de cargos y cobros de rentas en las sedes vacantes. No hubo de echar más leña al fuego. Las tropas del archiduque, imprudentemente apostadas en las fronteras de los Estados Pontificios, amenazan la integridad territorial de Roma y ésta, temerosa de los austriacos, firma con los españoles el Concordato de 1737. Haciendo oídos sordos a las reclamaciones del clero peninsular, Clemente XII realizará numerosas concesiones al regalismo, sustentado teóricamente en los escritos del excomulgado Macanaz: tributación de las propiedades de la Iglesia, control del número de religiosos y nombramiento del infante Luis de Borbón como administrador de las ricas diócesis de Toledo y Sevilla. Pero no cederá ante la más importante de sus reclamaciones: extender el derecho de presentación de obispos a todas las dignidades eclesiásticas. El episodio suscitó las críticas del confesor real Rávago a la concordia, calificada de «asesinato de la nación española»¹⁶¹⁴.

Ya por entonces, las relaciones Gobierno-Inquisición habían tomado otro cariz. En la primera etapa del reinado de Felipe V puede sospecharse cierta connivencia entre la Corona y el Santo Oficio. Por Real Decreto de 27 de mayo de 1703, el rey se autodefine como «protector, patrono y dotador de la Inquisición». Por su parte, el Santo

¹⁶¹⁴ La marea del regalismo sube bajo el reinado de Fernando VI, cuando el marqués de la Ensenada asocia el aumento de las prerrogativas del Estado sobre la Iglesia a su programa reformista. Comprados los cardenales con enormes sumas de dinero o *compensaciones* y presionando con los ingresos que Roma obtenía de España, la Corona exigirá el patronato real universal y el reconocimiento de su primacía respecto de la jurisdicción papal. Ambos quedan plasmados en el segundo Concordato (1753), verdadero cheque en blanco del ilustrado Benedicto XIV a los monarcas españoles. A partir de ahí, las únicas materias de exclusiva competencia de la Iglesia serán los dogmas, los sacramentos y el culto, y aun no faltaron teóricos del regalismo del estilo de Campomanes que reclamaron la intervención civil en las definiciones dogmáticas. Nombrados por el rey, los obispos y, en menor grado, los párrocos, eran considerados funcionarios investidos de autoridad. Se esperaba de ellos que compartieran los puntos de vista del Gobierno y que colaboraran leal y eficazmente en su programa de reformas.

Oficio dará cumplida respuesta a través de dos ordenanzas: en la primera, de 1704, reconoce al Borbón como legítimo titular del trono de España; en la segunda, de 1707, obliga a denunciar a los religiosos que en el sacramento de la confesión induzcan a no mirar como obligatorio el juramento de fidelidad al nieto de Luís XIV. Concluida la guerra, la Inquisición vio correspondida su lealtad: su continuidad fue garantizada¹⁶¹⁵ y, como gesto inequívoco de respaldo a su labor, el rey pone como condición *sine qua non* a la firma del tratado de Utrech y, por ende, a la cesión de Gibraltar a Inglaterra, el que «no se permitiera en aquella plaza la permanencia de moros ni judíos». Inglaterra aceptó con la manifiesta intención de no cumplir.

Sabemos que el reformismo ilustrado fue contrario, desde sus orígenes, a la Inquisición, el único tribunal del mundo que dictaba penas y las modificaba a su antojo. Sin embargo, los más influyentes reformistas adoptaron sobre ella una actitud ambigua. No la aprobaban, pero pensaban que su continuidad serviría mejor a los intereses regalistas. Antes que destruirla, proponían asimilarla o convertirla en una auxiliar sumisa de la razón de Estado. Intento nada sencillo, como muestran los encontronazos de la Inquisición con los escritos de Normante (1768), el encausamiento de Roda, Campomanes, Aranda y Floridablanca y de los obispos que componían el Consejo Extraordinario que decidió la expulsión de la Compañía de Jesús, las delaciones contra Godoy, etc.

2.- Carlos III detestaba a la Inquisición tanto como a los jesuitas, y por las mismas razones: concentraban demasiado poder en sus manos, suficiente como para entorpecer su tarea de Gobierno en España, inspirada en los principios de una Monarquía gubernativa y reformista al modo como fueron percibidos por los teóricos del reformismo ilustrado español Olavide, Floridablanca, Campomanes, Jovellanos y otros.

De su experiencia de gobierno en tierras italianas (...) extrajo el rey Carlos unos modos de gobernar personalísimos, tan cavales en general como en ocasiones atrevidos, basados, eso sí, en el espíritu de un tiempo presidido por el racionalismo y la Ilustración¹⁶¹⁶.

El Santo Oficio se había ganado la fama de ser el órgano más fanático del Estado, sometido a la férrea voluntad de los jesuitas, acérrimos detractores del

¹⁶¹⁵ En carta dirigida al Consejo de la Suprema el 10 de octubre de 1715, el monarca lo anima en su labor y le deja constancia de su apoyo (AHN, Inq. L. 13, exp. 1).

¹⁶¹⁶ GRANADOS LOUREDA, J., *Breve historia de los Borbones*, Nowtilus, Madrid 2010, pp. 73-75.

regalismo, cuyos escritos censuraban¹⁶¹⁷. Por este motivo una pragmática de 20 de febrero de 1767 expulsó a la Compañía de Jesús de los dominios españoles. Bien mirado, el mal que se proponía extirpar no era tanto el Santo Oficio y los valores (léase prejuicios) que lo sustentaban, como quienes lo controlaban¹⁶¹⁸.

Desde su posición privilegiada en los sucesivos equipos ministeriales, los reformistas se servirán de la Inquisición; exactamente como habían hecho los jesuitas antes que ellos, pero redimiendo al regalismo de los ataques de los que otrora fuera objeto. Desde el llamado partido aristocrático, hasta los estamentos togados y los grupos oligárquicos locales creyeron ver en ello la mano cómplice del “jansenismo”.

En esta materia toda la actividad inquisitorial refleja la confusión entre las dos categorías de enemigos de la compañía: los “jansenistas” y los “regalistas”, teniendo en cuenta (...) que los jesuitas emplearon el epíteto de jansenistas a todos sus enemigos con el fin de desprestigiarlos. A principios del siglo XVIII se trata de combatir las tesis jansenistas y galicanas; después de 1750, el principal enemigo será el “filósofo” y el “enciclopedista”¹⁶¹⁹.

Aquellos ministros ni siquiera se plantearon suprimir la Inquisición. Servía bien a los propósitos de Su Majestad, que seguía nombrando y deponiendo inquisidores generales a su antojo. Justamente, un hecho a destacar que marcará las directrices de sumisión a la instancia política de la Iglesia en general, y el Santo Oficio en particular, hasta bien entrado el s. XIX, la llamada retención de bulas, tuvo como protagonista al inquisidor general Manuel Quintano y Bonifaz. Tras haber publicado en España sin autorización real el breve pontificio de Clemente XIII que prohibía el *Catecismo de Mesenguy*, el rey Carlos lo destituyó y desterró de la Corte. Finalmente, y tras diversos

¹⁶¹⁷ Su «cuarto voto» de fidelidad al papa casaba mal con los intereses regalistas del despotismo ilustrado.

¹⁶¹⁸ Ya fuese por no chocar con hábitos y tradiciones muy arraigadas, o porque el problema en el terreno práctico había perdido gravedad, no hallamos, en el reinado de Carlos III, lleno de innovaciones audaces, más que una medida tajante y enérgica en pro de desterrar los prejuicios contra los conversos: la rehabilitación de los chuetas de Mallorca, que analizamos en otro lugar.

¹⁶¹⁹ GALENDE DÍAZ, J. C., «El Santo Oficio y los primeros Borbones (1700-1759)», *Hispania*, 48/169 (1988), pp. 582-583. Cuando Carlos IV accede al trono de España existía una guerra declarada dentro de la Iglesia española entre los partidarios de la doctrina de la Compañía de Jesús, quienes acentuaban el más lato poder y amplias facultades del papa (denominados, por esta razón, ultramontanos) y sus contrarios, llamados “jansenistas”, aunque doctrinalmente nada tenían que ver con los seguidores teológicos de Jansenio. Esta división expresaba la permanente escisión en la Iglesia española del s. XVIII entre un sector contrario a introducir cambios y el inclinado a ellos. A raíz de la expulsión de la Compañía de Jesús, la disputa, lejos de militar al ámbito doctrinal o a enfrentamientos personales, adquirió una considerable dimensión política, pues condicionó la manera de afrontar la reforma de la Iglesia, objetivo y preocupación básica de la monarquía borbónica durante todo el s. XVIII. GALENDE, citando a LEA, sostiene que el término “jansenismo” «fue útil para estigmatizar como herejía todo lo que no fuera grato al ultramontanismo, lo mismo en la Iglesia que en el Estado, sirviendo de pretexto para prolongar la existencia de la Inquisición una vez que los viejos extravíos ya habían sido exterminados» (ibid.).

altibajos en el modo de ejercer la retención, se formula de la manera más amplia posible mediante pragmática promulgada en 1768.

En esa pragmática mandó Carlos III que se presentaran ante el Consejo Real “todas las bulas, rescriptos y despachos de la curia romana que contuvieren ley, regla o observancia general, para su reconocimiento, dándoseles el pase para su ejecución en quanto no se opongan a las regalías, concordatos, costumbres, leyes y derechos de la nación”. La pragmática de 1768 estuvo vigente en España, pese a la resistencia y protestas de Roma, hasta 1865¹⁶²⁰.

Dominada y sometida la Inquisición a los intereses reales, se contentaron los reformistas con poner coto a sus competencias. En 1770 le son retirados los casos de bigamia, sodomía y adulterio, en adelante confiados a la justicia ordinaria; y en 1778, se reducen a materias estrictamente dogmáticas y morales las atribuciones censoras, expurgatorias y prohibitivas de los inquisidores.

Se trata, una vez más de una de aquellas semimedidas de las cuales los reformadores fueron maestros¹⁶²¹.

El mismo inmovilismo se aprecia en lo que concierne a los estatutos de limpieza, que en pleno s. XVIII se extendían a más oficios y dignidades que nunca. Para obtener el título de abogado, el de escribano y hasta el de maestro de primeras letras había que verificar las correspondientes probanzas. Se ha dicho que se hacía por buen ver, por rutina, que los estatutos se habían convertido en puro formulismo; ya casi nadie resultaba perjudicado por esta exigencia. Desde luego, de otra suerte no se concibe que en este siglo reformista no se hiciera nada para cambiar el estado de cosas imperante, aunque sabemos que influyentes ministros, como Carvajal, Floridablanca y Jovellanos, fueron enemigos de las informaciones de limpieza de sangre.

Es justo, pues, afirmar que la expulsión de los jesuitas no obedeció a ninguna estrategia a favor de la Ilustración, entendida en el sentido más amplio del término. Los reformadores españoles no eran “filósofos” o “enciclopedistas” a la francesa. Hicieron frente a la Inquisición cuando ésta, “contaminada” por los jesuitas, trató de combatir el regalismo, pero quisieron servirse de ella tanto en el “diagnóstico” como en los “remedios” aplicados por la Corona para impedir la propagación del “mal” ilustrado.

¹⁶²⁰ TOMÁS Y VALIENTE, F., *Manual de Historia del Derecho español*, op. cit., p. 380. Publicado con gran éxito en Francia a mediados de siglo, el *Catecismo* es un texto de corte jansenista y antijesuita; niega la infalibilidad del papa y defiende el poder de un concilio para contrarrestarla. Vid. DAMMIG, H., *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1945.

¹⁶²¹ PÉREZ, J., *Historia de España...*, op. cit., p. 347.

La Revolución francesa acabará estrechando aún más los lazos entre los reformistas y el Santo Oficio. Tras la toma de la Bastilla el 14 de julio de 1789, Floridablanca, temeroso de que la marea revolucionaria cruce los Pirineos, da instrucciones a la Suprema para que barra de la circulación todos los impresos contrarios a la autoridad legítima. Los tribunales de distrito, en particular el de Logroño, requisan “en tiempo record” abundante material, demostrando a los más escépticos que las ideas revolucionarias se habían extendido como la pólvora. Inmediatamente, casi sin tiempo de asimilar las noticias que llegan de París, un edicto de 13 de diciembre de 1790 prohíbe esos «libros, tratados y papeles», fruto de un «espíritu de puro naturalismo, anticristiano y maliciosamente oscuro y capcioso»¹⁶²². Al año siguiente Floridablanca decretará la supresión de todos los periódicos, a excepción de la *Gaceta* y el *Diario de Madrid*, que no obstante quedan sometidos a censura.

El enfoque “jansenista” de la religión, que cierto sector del reformismo ilustrado promueve, acentuará todavía más, si cabe, las diferencias con los principios del ilustrismo enciclopedista y revolucionario¹⁶²³. En ningún momento se intentaba combatir a la religión, sino a lo sumo despojarla de sus aspectos más supersticiosos y “populares”.

En España, la Ilustración no entabló un combate contra la religión: no se encuentra, allí, nada equivalente a las compañías de los enciclopedistas y de los filósofos franceses. Lo que se propusieron los reformistas fue, por un lado, promover una religión ilustrada y, por otro lado, poner al clero al servicio del Estado y hacerle participar en la modernización del país. Si bien el segundo objetivo se limitaba a proseguir una larga tradición, el primero se enfrentaba a costumbres profundamente arraigadas. Desde este punto de vista, la obra de los reformistas del siglo XVIII pudo aparecer como una ruptura con el pasado; molestó a muchos españoles y los soliviantó contra una élite que parecía separada del pueblo¹⁶²⁴.

Aunque no es menos cierto que muchas de aquellas tradiciones y costumbres “populares” hundían sus raíces -cuando no bebían directamente- de las enseñanzas de la Iglesia. Pongamos por caso la superchería que asociaba a los gatos con la brujería. Si en

¹⁶²² DEFOURNEAUX, M., *Inquisición y censura de libros...*, op. cit., p. 98, nota 53.

¹⁶²³ «Para los jansenistas la reforma debía consistir en cambiar en profundidad la organización y disciplina eclesiásticas y, asimismo, crear un nuevo modelo de religiosidad. Su prototipo, en el primer caso, era la iglesia de los tiempos apostólicos y, en el segundo, el intimismo de raigambre erasmista, contrario al dominante barroquismo en las prácticas piadosas y en el culto. (...) Las pretensiones regalistas de la monarquía coincidían con el programa jansenista, pues ambos deseaban una Iglesia nacional y pobre como la de los tiempos primitivos y gobernada por sus obispos, quienes, naturalmente, estarían sujetos a la autoridad del monarca español y sólo reconocerían el de Roma preeminencia espiritual» (LA PARRA LÓPEZ, E., «Iglesia y grupos políticos en el reinado de Carlos IV». *Hispania Nova*, 2 [2001-2002], s.n., recuperado en diciembre de 2011 de la Web de la revista, <http://hispanianova.rediris.es/general/articulo/022/art022.htm>).

¹⁶²⁴ PÉREZ, J., *Historia de España...*, op. cit., p. 342.

1233 Gregorio IX relacionó a los gatos de pelaje negro con Lucifer, un siglo más tarde Inocencio IV proclamó demostrada su vinculación con el mal. En la Europa del s. XV, el incremento de los casos de brujería afectó también a estos animales. Su captura y sacrificio en la hoguera fue alentada por Inocencio VIII en 1484.

A los ojos de aquellos espíritus modernistas, la Inquisición del final del Antiguo Régimen alentaba las tendencias más despreciables de lo que se ha dado en llamar «religión popular». Siguiendo con el ejemplo que nos ofrece la brujería, al ensañarse con aquellas pobres mujeres acusadas de maleficios diversos, los inquisidores del s. XVIII demostraban una ignorancia grosera y desorientada, cuando no intencionada, considerando que sus predecesores de los ss. XVI y XVII se negaron a unirse a la caza de brujas tan difundida en Europa¹⁶²⁵. Tales comportamientos reforzaron la imagen de España como un país de fanáticos y analfabetos, dando pábulo a la Leyenda Negra, que tanto desprestigio y daño causó, como veremos.

3.- Decíamos que con Carlos IV la política de Estado española quiso consagrarse al aislamiento del reino y sus dominios del contacto con las revoluciones norteamericana y francesa. En esta coyuntura, el Santo Oficio pasó a ocupar nuevamente un rol importante y más acorde con las necesidades políticas de aquellos tiempos: la censura y control de todo el flujo de información que llegaba de fuera. De este modo, fue convirtiéndose cada vez más en una maquinaria política al servicio de las razones de Estado. Campmany llega a llamarla «Inquisición de Estado», no sin cierto sarcasmo¹⁶²⁶.

¹⁶²⁵ Esta fobia, que llevó a la hoguera a miles de personas, la mayor parte mujeres, se apoderó de Europa en los ss. XVI y XVII. En España no se tienen noticias de nada parecido, al menos, hasta el s. XVIII, pues el Santo Oficio del Siglo de Oro se mostró muy indulgente con la brujería -rara vez los castigos implicaban pena capital- por considerarla superchería. Como decimos, en el s. XVIII parece revestir mayor importancia. Las sanciones son casi siempre modestas, pero hay excepciones: el último veredicto de relajación emitido por la Inquisición recayó en Sevilla en 1781, un año después del proceso de Pablo de Olavide (1776-1780), contra la bruja María Dolores López, conocida como *la beata ciega*, por apóstata, obstinada, pertinaz, embustera, ilusa, iludente, hereje, secuaz de la doctrina de Molinos y los flagelantes, fingidora de revelaciones, revocante, negativa, impenitente y contumaz. Sobre el tema LEVACK, B. P., *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Alianza, Madrid 1995; TREVOR-RUPER, H. R., «La caza de brujas en Europa». *Claves de Razón Práctica*, 192 (2009), pp. 34-43; ARMENGOL, A., «Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico». *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 3/6 (2002), s. n., recuperado en diciembre de 2011 de la Web de la revista, <http://www.tiemposmodernos.org/viewarticle.php?id=23>; CARO BAROJA, J., *Inquisición, brujería y criptojudasísmo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 1996; GIL DEL RÍO, A., *La Santa Inquisición: sus principales procesos contra la brujería en España*, Edimat, Madrid 2002.

¹⁶²⁶ PLAZA, E., «Vicisitudes de un escaparaté: la nueva raza de filósofos y la maldición del lenguaje del siglo». *Boletín Americanista*, 36 (1986), pp. 159-160.

Pero, ¿qué razón había de que el Santo Oficio fuese considerado tan necesario e importante para la seguridad del Estado? Toda vez que los fundamentos del orden social seguían basados en la religión, hecho que no puede pasar inadvertido en el análisis de este período histórico, lo que provocó que el Santo Tribunal fuese percibido como el instrumento más útil para el control de la censura fue, sin duda, tanto su estructura organizativa como su experiencia de siglos en el desempeño de esta función. Por eso no llama la atención la diligencia y efectividad con que el tribunal de Logroño respondió a la orden de Floridablanca.

Empero, la contradicción en la que pronto se vio sumida la Monarquía sería palmaria. La posición política española tenía que verse modificada necesariamente por la cada vez más estrecha colaboración con Francia, sellada en la paz de Basilea y el tratado de San Ildefonso (1795). A finales de siglo la situación se hace insostenible: partidaria de acabar con las ideas revolucionarias, la Corte madrileña al completo, inclusive el sector ultramontano alineado en torno a María Luisa y Godoy, no se opone, sin embargo, a la expansión del liberalismo revolucionario francés por Europa; más todavía, España se constituirá, junto la república batava, en el principal apoyo a la política exterior del Directorio (léase Talleyrand) contra la segunda coalición¹⁶²⁷.

Así las cosas, el ministro de Estado, Mariano Luis de Urquijo, puso en marcha en 1799 un plan de reformas destinado, esencialmente, a debilitar la fuerza del clero en España. Dicho programa ha pasado a la historia como el “cisma de Urquijo”: reformas eclesiásticas esencialmente, pero también recorte de poderes de la Inquisición. Para ello contó con el apoyo, desde el exterior, del Directorio, que deseaba una España fortalecida capaz de hacer honor a los compromisos adquiridos entre ambos países en 1795; y en el interior, de los “jansenistas”, para quienes la política religiosa de Francia era un modelo a imitar¹⁶²⁸. No es, pues, de extrañar, que se pusieran del lado de Urquijo en todo lo que fuera menoscabar el poder de la Inquisición (Real Decreto de 5 de

¹⁶²⁷ Dos motivos desaconsejan entrar en la segunda coalición a los partidarios de acabar con las ideas revolucionarias: la inquina personal de la reina y Godoy hacia los soberanos de Nápoles y la inviabilidad de participar en una alianza con Austria, país competidor con España en los intereses sobre Italia. En resumen, el “partido” apoyado por el clero defiende que sólo con el apoyo francés se lograría el engrandecimiento del ducado de Parma en beneficio de la familia real española.

¹⁶²⁸ La influencia del obispo constitucional Grégoire sobre los “jansenistas” españoles está fuera de discusión. Conforme a una estrategia que no dejó nada a la improvisación, activó notablemente su actuación propagandística sobre España, convencido de la posibilidad de hallar entre este grupo de ilustrados españoles el apoyo necesario para extender por Europa las ideas de la iglesia constitucional francesa, y para inducir a España a ciertas reformas religiosas, de las que la Inquisición, como resulta evidente, no podía sustraerse.

septiembre de 1799) y captar a favor del Estado la mayor cantidad posible de recursos económicos procedentes del clero (nótese que en 1799 comenzaron los trabajos de ejecución del decreto desamortizador del año anterior y se exigió el préstamo forzoso de 300 millones al clero, además de otras exacciones). Eran decisiones exigidas desde siempre por los revolucionarios franceses y, en cualquier caso, favorecían a éstos, pues el clero y la Inquisición constituían el principal apoyo de la contrarrevolución. La situación generó, como efecto inmediato, una extrema confusión en los grupos de poder, mas, entretanto, las ideas revolucionarias lograron difundirse en el país, a pesar de la diligencia de la Inquisición y de la vigilancia aduanera de los agentes reales¹⁶²⁹.

Pero por desgracia para Urquijo y sus seguidores, su suerte cambió a partir del 18 brumario. Se abrió paso la corriente realista, con fundamento en la idea de que Napoleón restituiría la Monarquía en Francia, tesis que rápidamente asumió Carlos IV. Además, no tardó Napoleón en iniciar su acercamiento a Roma, dando con ello un renovado protagonismo al nuevo papa, Pío VII, sobre todo ante los países católicos como España. Así las cosas, la consideración hacia Urquijo cambió, ya que sus planteamientos políticos se mostraban, aparentemente, fuera de lugar. Por último, el convencimiento personal de Napoleón acerca de la falta de interés de Urquijo para colaborar en los proyectos bélicos del Mediterráneo, en concreto la acción sobre Malta, desencadenó un desenlace lógico. Su caída en diciembre de 1800 fue acompañada de persecuciones a los “jansenistas” y la vuelta a una política ultramontana, personificada en Godoy¹⁶³⁰.

Para el tiempo en que el Gran Corso invade España, la Inquisición -aparte de continuar ejerciendo con todo el rigor de que es capaz el control de la censura-, se ocupa mucho más, en el desempeño del descubrimiento y extirpación de la herejía, de vigilar la conducta de clérigos y frailes que la de otros “elementos subversivos”, por la sencilla razón de que sólo aquéllos trataban de las materias religiosas, y por consiguiente sólo ellos estaban expuestos a deslizarse en alguna proposición que los comprometiera, de palabra o por escrito. Este argumento se repetirá en el debate que se planteó en las

¹⁶²⁹ Cfr. LA PARRA LÓPEZ, E., «La crisis política de 1799». *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 8-9 (1988-90), p. 229.

¹⁶³⁰ Sobre el cisma y Urquijo SIERRA NAVAS, L., «La caída del primer ministro Urquijo en 1800». *Hispania: Revista Española de Historia*, 23/92 (1963), pp. 556-580; LA PARRA LÓPEZ, E., «Iglesia y grupos políticos en el reinado de Carlos IV», op. cit., s. n.

Cortes de Cádiz a propósito del restablecimiento del Tribunal, y será el que defiendan tanto partidarios como detractores, aunque con distintos objetivos, lógicamente.

e.3) Decadencia moral

Las devastadoras consecuencias de la decadencia moral se dejan sentir en la forma en la que el pueblo español vive la religión desde los tiempos de los Austrias menores, marcando la trayectoria histórica del Santo Oficio, en paralelo a los efectos que en el exterior producen la crisis de la monarquía borbónica en Europa y la Leyenda Negra.

En efecto, holandeses, ingleses, franceses y luteranos no desaprovecharon la ocasión que instituciones como la Inquisición les brindaban de componer una muy lograda Leyenda con la que justificaron el saqueo del Imperio español en la hora de su decadencia¹⁶³¹. La Leyenda se inscribe dentro de la guerra de opinión (hoy diríamos guerra mediática) que nace a mediados del s. XVI con el reinado de Felipe II y toma forma (prácticamente definitiva) con la *Apología* de Guillermo de Orange, en torno a tres argumentos recurrentes: 1) ataques personales contra el monarca Felipe II; 2) el fanatismo, la intolerancia y el oscurantismo de los españoles; y 3) las matanzas de los nativos del Nuevo Mundo. JOSEPH PÉREZ interpreta y completa en *La leyenda negra: historia y opinión* (2009) las bases de este discurso «que ha sojuzgado a España desde el siglo XVI y que, en diferentes momentos históricos y por diversas circunstancias, ha servido a unos y a otros como elemento de desprestigio»¹⁶³².

Resulta cuanto menos llamativo que algunos de los autores que refutan el carácter singular del antisemitismo español moderno para equipararlo a otras formas de racismo contemporáneas no vacilen en subrayar el carácter específico de la idiosincrasia española en punto a temas como los que conformaron la Leyenda Negra para resaltar un estado de decadencia moral sin parangón en el concierto de las naciones europeas. ¿Acaso no lleva una cosa a la otra? Desde los años setenta del siglo pasado la historiografía ha logrado importantes avances en el intento por cuantificar la actividad

¹⁶³¹ Esta visión negativa no sólo triunfa en los países reformados de la Europa del Norte sino también en ciertos países católicos de la Contrarreforma de la Europa del Sur. En Italia, por ejemplo, se proyecta la visión de una España fuertemente semitizada (mezcla de católicos, moros y judíos), infectada de marranos y escéptica en materia de dogma.

¹⁶³² ABC, 29 de junio de 2010.

de la Inquisición española, por encima de las de otros lugares. ¿Bajo qué disculpa? Verdad es que el Santo Oficio de la Inquisición fue más riguroso en España que en Italia, por ejemplo, y peor aún en las Indias Occidentales. Pero Inquisición hubo también en otros sitios. Con pretexto o sin él, tudescos, franceses e ingleses ejecutaron más heterodoxos, brujas y pobres desgraciados que los quemados en España; donde, merced a la burocracia de la Monarquía habsburguesa, todas y cada una de las ejecuciones que se practicaron figuran debidamente registradas con números de procesos, nombres y apellidos. Cosa de la que bien podemos presumir los españoles, siempre que no dejemos de cuestionarnos sobre la verosimilitud de tales registros y las historias dramáticas que encierran.

Queda claro ahora que la historia de la Inquisición no puede escribirse ahora a través de sus propias fuentes. Los documentos inquisitoriales de que disponemos son mayoritariamente una guía de las inclinaciones de los perseguidores y denunciantes y no de la realidad de los crímenes perpetrados. La poca fiabilidad de los registros del Santo Oficio queda especialmente patente en la tan debatida esfera de los conversos; mucha de la investigación que existe sobre este tema ahora se ve seriamente cuestionada¹⁶³³.

La respuesta a nuestra pregunta quizá venga de la mano de ORTEGA.

El sentido para lo social, lo político, lo histórico, es del mismo linaje. Poco más o menos, lo que pasa en una nación pasa en las demás. Cuando se subraya un hecho como específico de la condición española, no falta nunca algún discreto que nos cite otro hecho igual acontecido en Francia, en Inglaterra, en Alemania, sin advertir que lo que se subraya no es el hecho mismo, sino su peso y rango dentro de la anatomía nacional. Aun siendo, pues, aparentemente el mismo, su diferente colocación en el mecanismo colectivo lo modifica por completo. *Eadem sed aliter*: las mismas cosas, sólo que de otra manera; tal es el principio que debe regir las meditaciones sobre la sociedad, política, historia¹⁶³⁴.

Es justo admitir que, a pesar de las calumnias cocinadas en el extranjero y de que no todos los procesos se resolvieron en la hoguera y hubo numerosos ejemplos de piedad, la Inquisición y la preocupación por la limpieza de sangre resultaron nefastas, aun desde la óptica religiosa que procuraban defender.

“La preocupación por la limpieza de sangre tuvo un efecto contrario en la reputación internacional del pueblo español, ya que, en el mundo cristiano de la época, la palabra «marrano» se había convertido en sinónimo de español”¹⁶³⁵.

“Récemment revenu de Rome [ca. 1599], le cardinal Guevara [inquisidor general] était particulièrement sensible à la réputation judaïque qui frappait la nation espagnole en Italie, en France, en Allemagne et dans les autres royaumes de la chrétienté: quand on voulait y insulter les Espagnols, on les traitait couramment de *Marranos* (...)”

¹⁶³³ KAMEN, H., *La Inquisición española: una revisión histórica*, op. cit., pp. 7 y 8.

¹⁶³⁴ *España invertebrada*, «Prólogo a la segunda edición» (octubre de 1922), op. cit., p. 17.

¹⁶³⁵ STALLAERT, C., *Etnogénesis y etnicidad en España...*, op. cit., p., 34.

Les autres royaumes et provinces de la chrétienté ont autant et plus de *Judíos* que l'Espagne, mais, comme il n'y a pas de statuts qui les excluent d'aucune dignité ou charge publique, ils ne sont pas connus, personne ne se méfie d'eux, on ne vérifie jamais leus généalogie et pureté raciale¹⁶³⁶.

Y la decadencia que sufrimos los españoles tras Felipe II puede explicarse, ante todo y sobre todo, por la supresión de la libertad, el aislamiento cultural, la desconfianza y el oscurantismo religioso custodiados por el Santo Oficio. Pese a la severidad de los procesos, la anhelada unidad y fusión religiosas no llegó nunca a cristalizar, a hacer de España un lugar de católicos puros y viejos, sino de gente que ponía todo su empeño en aparentarlo. Una sociedad, en definitiva, donde la religión y la amoralidad corrían parejas, tal y como la retrata PÉREZ-REVERTE en el segundo volumen de la serie de las aventuras del capitán Diego Alatríste, con esa prosa limpia, agresiva y punzante que le caracterizan.

En la España de nuestro muy católico monarca don Felipe IV, la fe era por lo común sincera; pero sus manifestaciones exteriores resultaban a menudo, en los grandes, hipocresía, y en el vulgo, superstición. En ese panorama, buena parte del clero era gente fanática e ignorante, grosera leva de ociosos que huían del trabajo y del servicio de las armas, o bien arribista, ambiciosa e inmoral, más dedicada al medro que a la gloria de Dios. Mientras los pobres pagaban impuestos de los que estaban exentos los ricos y los religiosos, los jurisconsultos discutían si la inmunidad eclesiástica era o no derecho divino. Y no pocos abusaban de la tonsura para satisfacer mezquinos apetitos e intereses. El resultado era que, junto a clérigos sin duda honrados y santos, se daban con la misma facilidad pícaros, codiciosos y delincuentes: sacerdotes amancebados y con hijos, confesores que solicitaban a las mujeres, galanes de monjas, conventos donde se ocultaban amoríos, lances y escándalos, eran el pan, y no precisamente bendito, de cada día¹⁶³⁷.

Antoine de Gramont, aristócrata francés que visitó España en 1659, sostenía ya entonces que los españoles no eran devotos, sino que fingían serlo y rezaban sólo para guardar las apariencias.

L'indevotion de quelques Espagnols, & leur mascarade de Religion, est une chose qui ne se peut comprendre, & rien n'est plus risible, que de les voir a la Messe avec de grands chapelets pendus à leurs bras, dont ils marmotent les patenotres en entretenant tout ce qui est autour d'eux, & songeant par conséquent médiocrement à Dieu, & à son saint Sacrifice, & ils se mettent rarement à genoux à l'Elevation. Leur Religion est toute des plus commodes, & ils sont exacts à observer tout ce qui ne leur donne point de peine: on puniroit severement un blasphemateur du nom de Dieu, & une personne qui parleroit contre les Saints, & les Mysteres de notre Foi; parce qu'il faut être fol, disent-ils, de commettre un crime qui ne donne point de plaisir; mais pour ne bouger des lieux les plus infames, manger de la viande tous les Vendredis, & entretenir publiquement une trentaine de Courtisanes, & les avoir jour & nuit à ses côtez: ce ne pas seulement matiere de scrupule pour eux¹⁶³⁸.

¹⁶³⁶ REVAH, I. S., «La controverse sur les statuts de pureté de sang...», op. cit., pp. 291-292.

¹⁶³⁷ PÉREZ-REVERTE, A., *Limpieza de sangre*, Círculo de Lectores, Barcelona 1998, pp. 42-43.

¹⁶³⁸ *Mémoires du maréchal de Gramont, duc et pair de France, commandeur des ordres du roi, gouverneur de Navarre et de Béarn*, vol. II, 2.^a ed., aux dépens de la Compagnie, Amsterdam 1717, pp. 252-253.

Aunque hacía excepciones:

Je ne parle que des libertins, dont le nombre est grand; car il faut convenir que dans toutes les conditions, il y a plusieurs personnes d'une piété solide & d'un grand exemple¹⁶³⁹.

Otro viajero francés, Jérôme Fleuriot, marqués de Langle, afirmaba en *Voyage de Figaro en Espagne*, mordaz sátira de las costumbres españolas largo tiempo censurada, que los españoles no eran tan devotos como se podía pensar, sino fanáticos y supersticiosos.

Quelque fanatiques, quelque superstitieux, que soient les espagnols; malgré le nombre infini de processions, de missions, de bénédictions, les habitants de Madrid sont beaucoup moins dévots qu'on ne pense. Ici, comme par-tout, la dévotion est le pis-aller des vieillards, des ambitieux détrompés, des femmes âgées qui offrent à Dieu les restes du Diable¹⁶⁴⁰.

Bien entendido, la denuncia y crítica al Santo Oficio, lugar común en el pensamiento de ilustrados como Llorente, Jovellanos y Urquijo, no es sino un aspecto de un pensamiento religioso más amplio y coherente, que evoluciona desde el catolicismo ilustrado, regalista y episcopalista de los inicios, a una postura político-religiosa cercana al liberalismo cristiano, en algunos casos¹⁶⁴¹. Al igual que el jansenismo, preconiza una devoción ilustrada, apoyada en la Sagrada Escritura, en los escritos de los padres y otros autores nacionales eminentes como Fr. Luis de Granada, Fr. Luis de León, el venerable de Ávila, Santa Teresa de Jesús, San Francisco de Borja o San José Calasanz, todos ellos víctimas de la Inquisición. Lanza duras críticas contra el abandono de la predicación del Evangelio, el descuido de la instrucción pública y la desaparición de las virtudes sociales. Vista con la perspectiva del tiempo, su propósito no fue “aplastar al infame” ni combatir la religión, sino despojarla de sus aspectos más “populares”: las devociones, las prácticas ridículas, los libritos y folletos atestados de

¹⁶³⁹ Ibid., p. 253.

¹⁶⁴⁰ *Voyage de Figaro en Espagne*, aux dépens du Barbier, Sevilla 1785, p. 87.

¹⁶⁴¹ La obra de Llorente *Discursos sobre una constitución religiosa considerada como parte de la civil nacional* (1820) da prueba de este tránsito ideológico, que en España caló en el discurso liberal de 1820-23. DUFOUR lo califica de «aplicación de la obra religiosa de la Asamblea Constituyente» y presenta sus bases: soberanía de la nación; cristianismo como religión de Estado, pero al mismo tiempo tolerancia con las demás religiones; nueva división de los obispados; supresión de los títulos eclesiásticos inútiles; nuevo sistema de designación y retribución de los sacerdotes; matrimonio considerado como contrato civil, no como sacramento; permitir el matrimonio a los sacerdotes, etc. Como ya hiciera en el *Reglamento para la Iglesia española*, obra que Llorente remitió al emperador en mayo de 1808, sienta las bases de una Iglesia que ya no sería únicamente nacional, sino estatal, sometiendo su juicio a las autoridades políticas antes que a las eclesiásticas (Cfr. DUFOUR, G., «Las ideas político-religiosas de Juan Antonio Llorente». *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 10 [1988], pp. 16 y 18).

cuentos, de visiones, de revelaciones falsas y de milagros fingidos. Y desde luego, prejuicios como los que corrían en torno a los judíos, y que personajes como el padre Feijóo y no pocos de los últimos inquisidores generales, convencidos ilustrados la mayoría, como Bertrán, obispo de Salamanca, nombrado al frente de la institución en 1764, trataron de poner en entredicho, a pesar de no ser abiertos defensores de la causa.

CAPÍTULO IV. EL TRÁNSITO IDEOLÓGICO HACIA EL PROTORRACISMO CRISTIANO

I. Consideraciones generales

Cambios menos inmediatos de alcance social y económico, tanto como los geopolíticos y los desastres militares, qué duda cabe siempre afectaron a la actividad inquisitorial globalmente considerada¹⁶⁴². El tema ha sido analizado profusamente por MARAVALL, quien lo vincula con el triunfo del “conductismo” o dirigismo español, esto es, la convicción de que la Monarquía española tenía la obligación de intervenir en el comportamiento de sus súbditos con el fin de alterarlo, asegurándose de este modo la reinsertión a las líneas conservadoras de una sociedad cada vez más fragmentada¹⁶⁴³. Entre dichos cambios ocupan un lugar destacado el crecimiento rápido y desestabilizador del Madrid del Seiscientos; la crisis económica y la inestabilidad política que acosan al Imperio de los Habsburgo; y la creencia concomitante y bastante generalizada en la Corte de que España estaba sumida en una profunda crisis estructural de la que difícilmente podía librarse.

Con ser cierto que desde su fundación y durante casi cuatro siglos de historia la Inquisición vivió momentos de crisis -si se nos permite la expresión-, no lo es menos que la justicia inquisitorial, esto es, la cosmovisión casticista que la arropaba, se mantuvo incólume, llegando incluso a sobrevivir a la vigencia del Santo Oficio y de los estatutos de limpieza. Hubieron de transcurrir cuatro guerras fratricidas en torno a la cuestión de la identidad nacional y una dictadura de cuarenta años impregnada de nacionalcatolicismo para desterrar definitivamente sus ecos. Sea como fuere, su análisis parte de una premisa que es preciso retener: apoyada en una noción de «raza» precontemporánea asociada a factores de naturaleza social, política y económica, la justicia inquisitorial incorporó al clásico antijudaísmo de base religiosa una doctrina racista, o cuanto menos protorracista, que hace de la judeofobia ibérica un caso si no único, cuando menos peculiar en la historia del racismo de los ss. XV a principios del XX.

¹⁶⁴² Referida tanto a la desarrollada por el Santo Oficio como a los estatutos de «limpieza de sangre». Obviamente hay una conexión entre ambos, pues si bien la Inquisición no era responsable directa del crecimiento de la obsesión por la limpieza de sangre, sin duda contribuyó a tal obsesión, ya que administró el sistema de investigaciones genealógicas.

¹⁶⁴³ *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*, Ariel, Esplugues de Llobregat 1975, capítulos 2, 5 y apéndice.

Para comprender los sólidos anclajes de esto que denominamos “singularidad del caso español”, hemos de partir del análisis de cuatro temas que aquí consideramos claves y que exponemos a continuación.

II. Antijudaísmo como movimiento social

Dice ROMANO VENTURA que en los reinos hispánicos se vivió durante el s. XIV una situación «de antijudaísmo y no de antisemitismo, como corrientemente suele decirse»¹⁶⁴⁴.

Ciertamente, los términos «racismo» y «antisemitismo» son invenciones del s. XIX¹⁶⁴⁵. La noción de raza, en el sentido que se le da hoy en día, aparece por primera vez en *Essais sur la noblesse de France* (1732) de Henri de Boulainvilliers¹⁶⁴⁶. Pero no se convertirá en tópico hasta después de la publicación en varios volúmenes del *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855) de Arthur de Gobineau, donde se afirma que en la historia no ha habido más que una raza capaz de elevarse a un grado supremo de cultura: la raza aria. La facultad de un pueblo para elevarse a mayor o menor altura es emanación, según esta teoría, de la raza a la que pertenece, y no de la educación que recibe, que nada puede hacer por modificar las características raciales innatas. He aquí, en toda su simplicidad y crudeza, el determinismo biológico del comportamiento humano ligado a los conflictos políticos y sociales.

Gobineau inaugura el período de desarrollo de la dimensión ideológica del racismo biológico o científico, pero la voz «racismo» no surgirá hasta la década de

¹⁶⁴⁴ «Los judíos de la Corona de Aragón en la Edad Media», op. cit., p. 154.

¹⁶⁴⁵ A lo largo del s. XIX la teoría racial giró en torno a tres grandes temas: la creación de razas, la lucha racial y el mestizaje humano, concebido como una transfusión sanguínea de las inaptitudes de la raza inferior a la raza superior. Todos ellos surgen bajo el manto de la tríada compuesta por el imperialismo, el nacionalismo y el cientifismo. Para BLÁZQUEZ RUIZ, la creación de razas «acabó destacando como [el tema] más relevante a lo largo de los primeros decenios del S. XX, a partir de la colaboración del conocimiento científico y la tecnología. Sin esta colaboración los proyectos biopolíticos e ideológicos no hubieran podido llevarse a la práctica tan fácilmente» («Fundamentos biológicos del Derecho nacionalsocialista», en F. J. BLÁZQUEZ RUIZ [coord.], *Nazismo, Derecho, Estado*, Dykinson, Madrid 2014, p. 96). En efecto, los planes diseñados hasta ese momento, en general sólo teóricos, para la regulación y desplazamiento, la creación y aniquilación de razas, adquirieron un carácter práctico en los sistemas totalitarios y en las guerras totales. La vida biológica y la política, cada vez más relacionadas desde comienzos de la Edad Moderna, se cortocircuitaron definitivamente, lo que produjo formas de destrucción colectiva tan atroces como desconocidas hasta entonces.

¹⁶⁴⁶ Publicada en Ámsterdam, la obra diserta sobre el origen de los primeros franceses y sus colonias con el fin de demostrar la superioridad de la raza franca o germánica sobre la gala o galorromana.

1930, trasladándose del alemán -donde aparece por vez primera en 1933- al inglés en 1938¹⁶⁴⁷.

Chamberlain, otro señalado pionero defensor del principio de desigualdad de las razas, precursor del nazismo, reinterpreta y tergiversa la obra de Gobineau en sus *Fundamentos del siglo XIX* (1899). En ella expone el principio del pangermanismo y defiende la vinculación entre racismo y misticismo, aunque, a diferencia de Gobineau, sostiene que una raza puede ennoblecerse tras haberse mezclado con otras. Enaltece a la raza alemana y culpa de los principales fracasos de la civilización occidental a la influencia desmoralizadora del judeocristianismo. En cuanto a los judíos, representan a su juicio la mayor amenaza o peligro de contaminación.

Postulaba que la cultura alemana no podía convivir con la raza judía y que tendría que luchar a muerte con ella, para poder trasladar después al resto de la humanidad los valores y tradiciones germánicas. (...)

A este respecto, tras realizar una interpretación de la historia de Occidente desde la perspectiva de la lucha racial y defender por otra parte que sólo los arios tenían la capacidad de generar una cultura creativa, Chamberlain sostenía abiertamente que “el poder de la fuerza es el destino de las razas escogidas... es su deber conquistar y destruir lo que es impuro e inferior”¹⁶⁴⁸.

De otra parte, el adjetivo «semítico» fue acuñado por el orientalista alemán August Ludwig Schlözer en el tomo VIII del *Repertorium für biblische und morgenländische Literatur* (1781) de J. G. Eichhorn. Pero Schlözer no se refería a una raza, sino a una clase de idiomas: el hebreo, el arameo y el árabe, que hablan los descendientes del hijo de Noé, Sem, padre de Abraham y antepasado de Eber (= los hebreos), así como de Yoqtan, antecesor de varios pueblos de Arabia. En 1861-1864, Max Müller, filólogo y filósofo alemán, catedrático en Oxford, ahijado del compositor romántico Carl Maria von Weber, distinguió dos clases de lenguas: la semítica y la aria. Pese a que Müller centró su investigación en el campo de la filología, sus hallazgos sobre el origen de las lenguas fraguaron, sin solución de continuidad, el tránsito a las especulaciones sobre la existencia de una raza semita opuesta a la indoeuropea o aria. La aplicación racial de «semita» se explica sobre la suposición errónea de que de una distinción entre el grupo de lenguas «semíticas» y las lenguas «arias» se infiere una suerte de correspondencia con grupos raciales denominados de igual manera.

¹⁶⁴⁷ TORRENS lo define como un discurso o sistema de creencias y representaciones que se ha construido sobre la base de una clasificación falsa del género humano, configurada a partir de diferencias biológicas, étnicas o culturales, imaginarias o reales, con el fin de atribuir una jerarquización discriminatoria y legitimar una distribución desigual del poder para ejercitar la dominación sobre una comunidad («Racismo y antisemitismo», op. cit., p. 348).

¹⁶⁴⁸ BLÁZQUEZ RUIZ, F. J., «Fundamentos biológicos del Derecho nacionalsocialista», op. cit., pp. 94-95.

En 1873, el periodista alemán Wilhem Marr dio el paso decisivo al emplear por primera vez «antisemitismo» en el sentido que le damos hoy, como descalificación del judío como grupo étnico. Evidente contrasentido, considerando que, en rigor y como es sabido, el judío no es el único pueblo semita.

Esto sentado, ROMANO VENTURA, y como él muchos otros, considera anacrónico llevar al contexto de la Edad Media las voces «antisemitismo» y «racismo» debido a que el concepto racial biológico contemporáneo aún no se había desarrollado¹⁶⁴⁹. Reconociéndole parte de razón, no podemos sin embargo omitir el hecho de que incluso antes de que el término fuese acuñado, las prácticas individuales y colectivas imperantes en el mundo civilizado han dado forma a realidades que hoy llamamos “antisemitas”, manifestadas a través de prejuicios y actos de discriminación por motivos religiosos, el color de la piel, la procedencia u origen, el idioma o las costumbres. Desde la Antigüedad prosigue su andadura hasta la actualidad, y desde el s. XIX como ideología o mero trasunto ideológico, a partir del cual se han estructurado movimientos políticos (antisemitismo político) con repercusiones en las instituciones y en las políticas públicas¹⁶⁵⁰.

Baste por ahora decir que el término «antisemitismo» no posee necesariamente aquellas connotaciones. Dependerá de las causas de oposición a lo judío que imperen en cada momento, distinguiéndose así, por lo que a Europa se refiere, el antisemitismo religioso, cristiano por definición¹⁶⁵¹, de las formas contemporáneas de antisemitismo, con rasgos exclusivos y excluyentes de los religiosos.

¹⁶⁴⁹ SUÁREZ FERNÁNDEZ sintoniza con esta línea de pensamiento. Considera «antisemitismo» un anacronismo, basándose en que los judíos constituían en la Edad Media una minoría religiosa y no étnica (*Judíos españoles en la Edad Media*, op.cit., p. 14). Para DAHAN la connotación esencial del término «est indudablemente raciste» y califica su empleo de «inadéquat» para el Medievo («Quelques réflexions sur l'anti-judaïsme Chretien au Moyen Âge». *Histoire, économie et société*, 3/2 [1983], p. 355). En el mismo sentido MARENDY, P. M., «Anti-semitism, Christianity, and the Catholic Church...», op. cit.

¹⁶⁵⁰ Sobre el origen, la naturaleza y las dinámicas del concepto «antisemitismo», dedicando una especial atención a la evolución del estatuto legal de los judíos y los estereotipos antijudíos medievales LANGMUIR, G. I., *Toward a Definition of Antisemitism*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1990. En *History, Religion and Antisemitism* (1990), LANGMUIR distingue el antijudaísmo cristiano del antisemitismo cristiano, entendiendo antisemitismo como «irrational beliefs about Jews». Sostiene que el antisemitismo surgió en los ss. XII y XIII, a resultas de las crecientes vacilaciones nacidas en el seno de la cristiandad.

¹⁶⁵¹ Antijudaísmo propio de la cultura cristiana, existente desde la cristianización del Imperio romano en el siglo IV hasta nuestros días.

Al cabo, los términos en sí no significan mucho si no los dotamos de un contenido concreto. Para nosotros, ambos términos [antijudaísmo y antisemitismo] pueden ser equivalentes y abarcan tanto el odio a los judíos como hacia los conversos¹⁶⁵².

Y, en todo caso, porque en un sentido lato, «antisemitismo», al igual que «racismo», designa comportamientos o prácticas sociales, no sólo ideas¹⁶⁵³. Coincidimos en esto con el criterio de BENZ, para quien «antisemitismo es el concepto genérico para toda forma de antijudaísmo»¹⁶⁵⁴: de donde se colige que antijudaísmo -en el sentido que le dan los autores antecitados- y antisemitismo religioso o cristiano son maneras diferentes de referirse a un mismo fenómeno¹⁶⁵⁵.

Al margen de estos debates, la cuestión de fondo por la que el s. XIV merece ser destacado -sentido al que con toda probabilidad apunta la cita de ROMANO VENTURA-, se debe a que, como movimiento social, el antijudaísmo brotó en Castilla en los años 50 y 60 del siglo, «iniciando un recorrido impetuoso que desembocó en la explosión de 1391»¹⁶⁵⁶. Se revalida en este momento, ciertamente, un punto de inflexión en las causas de oposición a lo judío, con predominio de las motivaciones socio-económicas sobre las religiosas. Decimos deliberadamente “con predominio”, porque las motivaciones religiosas nunca desaparecieron. Seguimos en este orden de ideas a VÁNDOR cuando sostiene que si en la Antigüedad predomina la razón religiosa, en los orígenes de la Edad Moderna se superponen los motivos económico-sociales, aunque se justifican y avivan igualmente con argumentos religiosos, «distintos ya en buena parte a los de la Antigüedad»¹⁶⁵⁷.

¹⁶⁵² MONSALVO, J. M.^a, *Teoría y evolución de un conflicto social*, op. cit., pp. 21-22, n.p.p. 23.

¹⁶⁵³ «Algunos autores como Taguieff señalan tres dimensiones del racismo: a) elaboraciones doctrinales e ideológicas; b) prejuicios, opiniones y actitudes; y c) conductas o prácticas (discriminación, segregación o violencia)», COLINO, C., «Racismo», en R. REYES (dir.), *Diccionario crítico de ciencias sociales*, t. IV, Plaza y Valdés, Madrid 2009; la cita a TAGUIEFF es a su libro *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, Paris 1988.

¹⁶⁵⁴ Citado en BIERMANN STOLLE, E., «Reflexiones en torno al antisemitismo». *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, 3 (enero-diciembre 2005), p. 113.

¹⁶⁵⁵ El propio MARENDY, partidario como decíamos de distinguir los términos, emplea antijudaísmo y antisemitismo cristiano como sinónimos en el artículo de referencia: «Anti-semitism, Christianity, and the Catholic Church...», op. cit.

¹⁶⁵⁶ VALDEÓN BARUQUE, J., «Sociedad y antijudaísmo en la Castilla del siglo XIV», op. cit., p. 32. El asalto a la judería de Sevilla (1354) supone, en opinión del autor, el punto de inicio del fenómeno en términos históricos.

¹⁶⁵⁷ «Del antijudaísmo precristiano al antisemitismo racial: estudio de una metamorfosis», en J. CRUZ DÍAZ y R. RODRÍGUEZ PRIETO (coords.), *Holocausto y crímenes contra la humanidad: claves y recorridos del antisemitismo*, Anthropos, Barcelona 2009, p. 13.

III. De la pureza de la fe a la limpieza de sangre

1.- La consecuencia fundamental de los tumultos de 1391 fue, según vimos ya, la “desjudización” de parte de la judería hispánica a partir de la conversión al cristianismo de un elevado número de judíos. Dicha conversión en masa, marcada por la violencia con la que se efectuó y, consiguientemente, por la polémica en torno a la sinceridad de los actos de conversión, supone a su vez la semilla del «problema converso», cuyo brutal estallido tiene lugar durante la revuelta toledana de 1449, dando origen, como sabemos, al primer estatuto de limpieza de sangre.

Ese primer episodio de violencia anticonversa demostró de forma patente que el “problema converso” no era sólo un problema religioso, pues en él concurrían también facetas de otra índole, que lo dotaban de gran complejidad, y que dificultaban considerablemente su resolución¹⁶⁵⁸.

Bien mirado, los estatutos no fueron otra cosa que el mecanismo de discriminación legal de los conversos bajo sospecha de practicar en secreto su antiguo credo. Su principal problema, y que causó el rechazo inicial por el Papado, era el hecho, ya analizado, de que presuponían que ni siquiera el bautismo corregía los pecados del individuo, algo completamente opuesto a las Sagradas Escrituras, los cánones conciliares, el Derecho justiniano, las glosas y los fueros.

Dado por supuesto que el judaísmo se transmite por la sangre, el estigma suscitado inicialmente con miras a provocar la conversión a la fe verdadera pasa a ser indeleble y aún hereditario. Poco a poco se va imponiendo la idea de que conversos y cristianos viejos no pueden ser iguales en derechos. Ahora bien, ¿qué razones se esconden tras esta transmutación? Razones económicas y sociales, fundamentalmente, con fundamento en la pugna que desde finales del s. XIV enfrentaba a las burguesías cristiana vieja y cristiana nueva por la conquista de mejores condiciones de existencia. Como judíos estuvieron sujetos a un estatuto diferenciado, que hasta que se hizo efectiva la expulsión fue haciéndose cada vez más restrictivo. Pero como conversos aquella legislación ya no les era aplicable. En teoría, nada les impedía competir en igualdad de condiciones con los cristianos viejos, de ahí la necesidad de un cuerpo legal que limitase sus actividades, señaladamente aquellas que daban acceso a altos niveles de ingresos, de estatus social y de prestigio.

¹⁶⁵⁸ RÁBADE OBRADÓ, M.^a DEL P., «Judeoconversos y monarquía...», op. cit., p. 315.

Formalizada la política unificadora con la expulsión de los judíos, la burguesía urbana rival de los judíos sintió la necesidad de responder a la amenaza que para sus intereses seguía representando el peligro judío, ahora sin judíos. En poco tiempo consiguió generar una fuerte oposición a los conversos con amplio predicamento social (Iglesia, nobleza y sobre todo pueblo llano), con medidas legales que pretendían justificarse en la defensa de la ortodoxia de la verdadera religión. Fue así como adquirió dimensión pública un asunto que hasta entonces solo había despertado el interés de algunos jerarcas del poder político y religioso: si las conversiones forzosas contradicen la naturaleza de la fe redentora, entonces los conversos deben ser puestos bajo sospecha de practicar en secreto su antigua fe.

El cristianismo, como cualquier religión que alienta la labor misionera y busca conversiones, conocía desde el principio este problema. La Iglesia había desarrollado una serie de estrategias, desde las tareas pastorales a través de la confesión y la atención espiritual hasta la Inquisición (episcopal y pontificia), para controlar la pureza de la fe por medio de un examen de conciencia individual. Hasta el s. XIV actuaron dentro del marco de la idea clásica de que una sencilla confesión de fe garantizaba la pertenencia a la cristiandad redentora. Frente a esta relación inmediata entre la conciencia individual y la comunidad cristiana universal, todas las demás formas de pertenencia colectiva, incluida la de una antigua fe, se habían considerado secundarias hasta entonces¹⁶⁵⁹.

Por eso en lo que concierne a los hispanojudíos de finales del s. XV, los cristianos dueños del poder se sorprendieron a sí mismos enfrentándose a un colectivo que en parte se había adherido al cristianismo por la presión a la que había sido sometido durante siglos, pero que no se apartaba de la cultura judía.

La probabilidad debe ser que cierto número de conversos, quizá mayoritario en ciertas ciudades, y ciertos grupos familiares, sí mantuvieron una tradición de criptojudasmo que pasó de generación en generación, evidente todavía en el s. XVIII¹⁶⁶⁰.

Independientemente de que el cambio de fe fuera sincero o no pasara de ser epidérmico y aparente, lo decisivo es que por primera vez había aflorado una tradición y una cultura judías con relativa independencia de la fe “oficial” de sus miembros. Tratamos, pues, de una comunidad humana definida por afinidades culturales o étnicas,

¹⁶⁵⁹ Con la salvedad de la condición sexual. Las mujeres siempre fueron tratadas por la Iglesia como una «categoría especial».

¹⁶⁶⁰ ALPERT, M., *Criptojudasmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII...*, op. cit., p. 31.

aparentemente sin voluntad de pervivencia, pero en todo caso diferenciada del resto de la población; un colectivo, por tanto, “rehén” de su propia identidad, tradiciones culturales y características “heterodesignadas”. Temerosos del antijudaísmo ambiental, numerosos conversos se esforzaron por hacer desaparecer u ocultar los rescoldos de judaísmo residual presentes en sus vidas cotidianas y que los delataban. Pero a estas alturas el estigma ya había calado muy profundo en las conciencias y corazones de los españoles.

A este fenómeno de una identidad y pertenencia particulares -que era más que la suma de las confesiones de fe individuales reunidas en ella- se opuso en un principio, sin solución de continuidad, la idea cristiana de la existencia de un lazo inmediato entre el individuo y el conjunto. La consecuencia no fue sólo aquel edicto de 1492 que encubría una expulsión forzosa, sino un aparato ideológico de sospecha no muy distinto del que posteriormente justificará la brutalidad de la caza de brujas, en el sentido literal de la expresión.

Su funcionalidad era desviar el descontento popular porque de otro modo ese resentimiento podría manifestarse en forma de estallidos de violencia dirigida hacia los gobernantes, tanto nobles como sacerdotes¹⁶⁶¹.

2.- Considerando que los criterios tradicionales de pertenencia al cristianismo ya no eran seguros, se fijó como prioridad detectar a los infieles en general y a los judíos en particular hasta en sus actividades más íntimas y privadas. La clásica cuestión de la pureza de la fe se transformó en una nueva y aún más inquietante, la de la limpieza de sangre. Por primera vez en la historia perdió importancia el significado del bautismo como criterio insoslayable de pertenencia a la comunidad cristiana.

En este punto de la exposición llamamos la atención sobre una reflexión de la hispanista y antropóloga de la Universidad de Amberes, CHRISTIANE STALLAERT:

A nadie choca el hecho de que, a la hora de buscar una justificación histórica para la creación del tribunal inquisitorial, los historiadores se sigan preguntando hasta qué punto los conversos eran cristianos convencidos y practicantes o, al contrario, falsos convertidos y enemigos de la fe y, por ende, elementos alógenos que amenazaban la pureza de la nación. La derrota militar y el descubrimiento del *anus mundi* donde se practicó el genocidio industrializado y burocratizado

¹⁶⁶¹ TORRENS, X., «Racismo y antisemitismo», op. cit., pp. 351-352.

del Holocausto condujeron a la condena universal de la cosmovisión nazi (...). En el caso español, sin embargo, no ha existido tal ruptura general¹⁶⁶².

Aun considerando muy valiosas algunas de sus aportaciones a los estudios de etnicidad en general, y del nazismo y de la Inquisición en particular, en el contexto de la polémica historiográfica suscitada en torno a las posibilidades de comparación entre ambos episodios históricos¹⁶⁶³, no compartimos esta opinión. Coincidimos con la línea de pensamiento que preconiza que en la historia moderna y contemporánea de España los procesos de etnogénesis, a escala nacional, regional y local, giran en torno a la identificación étnica con el cristianismo, en oposición al judaísmo y al islam. Que la frontera entre judíos, moros y cristianos señala los límites del grupo étnico, porque los judíos fueron, al igual que los moros, grupos (minorías) étnicos. Que esta frontera venía marcada por la ascendencia religiosa (= grupos étnicos definidos por la fe)¹⁶⁶⁴. Que a partir de 1449, el recurso a criterios biológicos para determinar la pertenencia étnica es inherente a la definición misma de grupo étnico, pues la Sentencia-Estatuto de Toledo «vuelve a levantar una barrera étnica mediante el linaje entre dos nuevas castas, la de los cristianos viejos y la de los nuevos»¹⁶⁶⁵. Y que los conceptos de «casta» y «casticismo» actúan en este sentido como auténticos ejes vertebradores de la etnicidad española.

En efecto, resulta imposible comprender el conflicto entre cristianos y conversos en la España moderna prescindiendo de la perspectiva étnica, ya que las motivaciones religiosas no dan cuenta por sí solas de todas las dimensiones del conflicto. Pero

¹⁶⁶² *Ni una gota de sangre impura: la España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2006, p. 21. Este texto se inscribe en la trayectoria de investigación iniciada en *Etnogénesis y etnicidad en España...*, op. cit.

¹⁶⁶³ La polémica, en boga a principios de la década de 2000, se centra en los aspectos raciales de la persecución judía en España. A favor, los historiadores YERUSHALMI y NETANYAHU. En contra SUÁREZ FERNÁNDEZ, ESCUDERO, DOMÍNGUEZ ORTIZ, ALPERT y PÉREZ, entre otros. POLIAKOV mantiene una posición intermedia. En su magnífica *Le mythe aryen: assai sur les sources du racisme et des nationalismes* (Calmann-Lévy, Paris 1971) distingue entre antisemitismo «bíblico» y «racial», y coloca a la judeofobia española en la primera categoría.

¹⁶⁶⁴ «El origen del casticismo español se encuentra en los ss. XI a XIII, cuando convivieron en los reinos cristianos peninsulares las castas de «moros» y judíos junto a la casta cristiana dominante. Aunque segregados, los judíos, protegidos por los reyes, gozaban de amplios derechos y autonomía. La convivencia era posible porque, en la práctica, la mayoría cristiana renunciaba a hacer proselitismo entre las otras castas, con lo que la religión se convertía en algo esencialmente heredado, no sólo para los judíos, sino también para los musulmanes y los cristianos; de ese modo, las tres castas se convirtieron en verdaderos grupos étnicos definidos por la fe», ÁLVAREZ CHILLIDA, G., «Presencia e imagen judía en la España contemporánea. Herencia castiza y modernidad», en S. SCHAMMAH GESSER y R. REIN (coords.), *El otro en la España contemporánea. Prácticas, discursos y representaciones*, Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, Sevilla 2011, p. 123.

¹⁶⁶⁵ Ibid., p. 124.

tampoco podemos prescindir de ellas si queremos comprender el fenómeno en su justa dimensión. ¿Y cuál sería la medida precisa del factor religioso? A nuestro juicio, el hecho o factor religioso constituye un elemento vehicular, discursivo, pieza clave para explicar tanto la naturaleza propia del antisemitismo de la España moderna como sus diferencias con otras experiencias, digamos, afines. Una interpretación exclusivamente “biologicista” nos parece tanto histórica como antropológicamente infundada. Acierta FRIEDMAN cuando afirma que la limpieza de sangre representa el caldo de cultivo del antisemitismo moderno. Así, el etnicismo español, tal y como lo concibe STALLAERT, serviría de puente entre el antisemitismo religioso medieval y el antisemitismo biológico-genealógico como categoría moderna en la que confluyen el nacimiento de las ciencias biológicas del siglo XIX, la visión científico-materialista del mundo ilustrada y la idea de *Geist* impulsada por el romanticismo¹⁶⁶⁶.

It is impossible to separate the pure blood laws from the fact of large scale Jewish conversion to Christianity, for these laws were applied only to converts and only after there was a significant number of New Christians. (...) Had there been no wholesale conversion to Christianity, it is possible that antisemitic sentiment might not have become racial in nature. As long as society clearly understood who was Jewish and who was not, racial standards were unnecessary¹⁶⁶⁷.

3.- Las conversiones forzosas agudizaron la atención por los marcadores raciales, pero sólo en la medida -y aquí es donde no coincidimos con STALLAERT- en que hicieron sospechosa la sinceridad de los conversos. Dice ALPERT:

Es muy difícil aceptar el cuadro de una Iglesia sujeta a corrientes de antisemitismo racial, y por lo tanto cruelmente torturando, relajando al brazo secular y de allí a la hoguera, o imponiendo penitencias humillantes a personas a quienes los inquisidores, doctos prelados católicos, expertos en Derecho canónico, sabían eran cristianos fieles. (...) La Inquisición sospechaba de todos los conversos y de sus descendientes. No pensamos que los inquisidores creyesen, como algún escritor obsesionado, que el judaísmo se mamara con la leche y que las madres cristianas deberían tener cuidado de no emplear una ama de cría descendiente de cristiana nueva, sino que el Santo Oficio sabía que los descendientes de cristianos nuevos eran judíos en potencia¹⁶⁶⁸.

Para explicar los motivos de la fundación de la Inquisición moderna española tenemos por fuerza que volver a la hostilidad y recelo hacia los conversos, basados en la desconfianza de que judaizaban. De ahí que dediquemos en estas páginas un apartado al análisis del criptojudasmo, su tipología y las razones que han contribuido a su

¹⁶⁶⁶ Tesis que tomamos de *Reflexiones sobre la cuestión judía* (Seix Barral, Barcelona 2005) de JEAN-PAUL SARTRE.

¹⁶⁶⁷ FRIEDMAN, J., «Jewish Conversion, the Spanish Pure Blood Laws and Reformation: A Revisionist View of Racial and Religious Antisemitism». *The Sixteenth Century Journal*, 18/1 (1987), p. 27.

¹⁶⁶⁸ *Criptojudasmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII...*, op. cit., p. 31.

continuidad hasta nuestros días. Encontramos carentes de todo fundamento aquellas opiniones que insisten en términos absolutos que los judaizantes no lo eran en realidad o que fueron asimilados al cabo de pocas generaciones. Sencillamente, no son verosímiles. Las fuentes de la época (crónicas, memorias, dictámenes, documentación inquisitorial, *responsa* rabínicas), así como la práctica generalizada de la endogamia entre los cristianos nuevos confirman lo contrario.

Los documentos de la Inquisición no dejan margen de duda de que algunos conversos se aferraban a las prácticas y la cultura judías (...)

El cuadro cambió radicalmente con la expulsión de 1492. A la gran cantidad de judíos que se convirtieron ese año se sumaron pronto otros muchos que regresaban del exilio y aceptaron el bautismo. Pocos entre los convertidos y los que habían vuelto del exilio estaban satisfechos con la situación. (...) Por tanto, fue a partir de 1492 cuando surgió el verdadero problema del criptojudasmo. Estos judaizantes habían vivido toda su vida como judíos y rehusaron entonces renunciar a ese derecho inalienable.

Hasta ahora no se ha estudiado de modo adecuado el importante cambio cualitativo que tuvo lugar en la cultura conversa después de 1492. De forma muy clara, los nuevos conversos no formaban parte de la antigua «nación conversa» de los cristianos. Mientras la generación anterior había sido fundamentalmente cristiana, los nuevos conversos eran conscientes de ser judíos y añoraban su antigua cultura, aun después de ser bautizados¹⁶⁶⁹.

Como hemos dicho: el criptojudasmo fue la razón de existir de la Inquisición, no al revés. El aparato ideológico de sospecha se escudó en razones (no en pretextos) religiosos. El etnicismo de los cristianos viejos supuso una reacción a la perturbación del sistema de convivencia que provocó el problema converso, originado por ellos, que aunque parecía haber quedado diluida hacia mediados del s. XVI, volvió a brotar con más fuerza si cabe con la incorporación, entre 1580 y 1640, de Portugal al Imperio español.

Les Nouveaux-Chrétiens portugais (...) qui s'infiltrèrent d'ailleurs massivement en Castille et en Andalousie à partir de 1580, avaient conservé, à cette époque, une homogénéité ethnique substantielle (contrastant avec la dilution du «sang juif» dans l'ethnie espagnole) et étaient très souvent d'authentiques judaïsants (alors que les personnes déclarées de «sang impur» en Espagne étaient dans leur immense majorité de parfaits catholiques)¹⁶⁷⁰.

Que los estatutos de limpieza institucionalizaran el criterio biológico en España se explica por la progresiva atenuación de otros marcadores de la frontera étnica (diferencias culturales, lingüísticas, religiosas, etc.), en sí mismos, sobre todo por lo que respecta al factor religioso, el origen de aquella atenuación.

¹⁶⁶⁹ KAMEN, H., *La Inquisición española: una revisión histórica*, op. cit., pp. 66-67.

¹⁶⁷⁰ REVAH, I. S., «La controverse sur les statuts de pureté de sang...», op. cit., p. 270.

Parece imposible que una institución tan poderosa, tan consciente de sí misma, de su poder y de sus prerrogativas y de su misión como era la Inquisición, se dejara manipular hasta encarcelar, torturar, hacer confesar y abjurar falsamente a cristianos, es decir, en suma, llevar a cabo un simulacro de sus propios procedimientos. Creemos que la judaización entre los conversos del siglo XV y sus descendientes constituía un problema grave para la Inquisición. Creemos también que el trabajo de la Inquisición aumentó sensiblemente después de 1492, dado que los conversos más recientes habían sido más forzados -por edicto real- a aceptar el bautismo que los que habían sido persuadidos en los cien años anteriores¹⁶⁷¹.

IV. La nueva casta de los conversos

1.- En paralelo al proceso anticonverso, la palabra «raza» adquiere un valor añadido. Se recurre a ella para escrutar a los colectivos que se habían convertido, en un primer momento sólo los conversos de judíos, aunque muy pronto se extendió a los moriscos. He aquí el corolario lógico de la tesis que defendemos, según la cual la oposición a lo judío persiste en el cristiano viejo como medio de invocar para sí unos privilegios de grupo no consolidados frente a los conversos que conquistaban un alto nivel social.

El conflicto se enmarca en la relación entre la nobleza de sangre y la de servicios a todo lo largo y ancho del continente europeo. El primer término (*noblesse de race*) se invoca por la tradicional nobleza de nacimiento para reclamar unos derechos políticos ya consolidados. Mientras fracasaba en buena medida este intento de defender los propios privilegios ante quienes habían alcanzado el señorío por méritos propios (*noblesse de robe*), el término «raza» se impone con mucha rapidez en la sociedad unitaria y jerarquizada española como denominación general para describir la suma de rasgos internos (léase cualidades, formas de vida y capacidades) que acompañan a la vinculación a un determinado cuerpo colectivo, unidad orgánica o estamento social.

Como resultado, la tara de sangre impura podía afectar en principio a cualquier grupo social, también a la aristocracia, de tal forma que si antes «raza» se había aplicado a las características que distinguían a la nobleza, importancia e ilustre linaje de las familias, de modo parecido a como se usa en la cría equina, a partir de este momento se emplea por primera vez con relación a los judíos y, por derivación, a los conversos, para diferenciar a grupos humanos que ya no se distinguen del pueblo llano por su linaje

¹⁶⁷¹ ALPERT, M., *Criptojudasmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII...*, op. cit., p. 35.

noble, sino que se diferencian horizontalmente y por aspectos relacionados con la cultura, las tradiciones o el origen común.

No es de extrañar, pues, que en los ss. XVI y XVII muchos colectivos humanos recibieran la calificación de raza, independientemente de la cuestión de a cuáles debía aplicarse correctamente. Expresiones como «raza cristiana» o «raza de los cristianos» eran tan corrientes como «raza judía», «raza noble», «raza humana», etc.

Considerando la situación dentro de España, este concepto de raza, pese a ser el embrión que dará origen a posteriores prácticas y patrones de pensamiento racistas, es distinto del que triunfa en Europa en los ss. XIX y XX. Si el sentido moderno español de «raza» tiene por objeto una *reordenación racional* de la idea de pertenencia en sociedades donde el desorden cultural parece mayor, esto es, las “multiculturales” como la ibérica, su significado contemporáneo europeo se sostiene sobre premisas zoológico-biológicas. Ya se trate de la aniquilación de grupos conversos o de pueblos enteros de indígenas del Nuevo Mundo, aunque desde una óptica actual representan crímenes de lesa humanidad y prácticas racistas de destrucción de culturas ajenas, no podemos disociar los discursos y las representaciones inquisitoriales de su contexto histórico, caracterizado por el ideal de uniformismo religioso, no por el cientificismo racial.

2.- De otra parte, pese a gozar la palabra de tan variados usos, poco tenía que ver con la diferenciación, conocida en otros lugares de la Europa del s. XVIII, entre naturaleza y cultura¹⁶⁷². Limitándonos al ámbito medieval español, es lo cierto que «raza», «herencia», «linaje», «casta», «origen», incluso «sangre», tenían significados que se solapaban; pero no lo es menos que revestían un carácter donde lo natural - genético o biológico, en términos actuales- y lo étnico-cultural se confunden sin posibilidad de disociación.

¹⁶⁷² Es importante observar que en el saber de la Ilustración, «raza» no era en un principio un concepto biológico, sino una noción histórica. La historia racial de Boulainvilliers sobre la nobleza francesa, publicada en 1727, caracterizó una visión a la que se recurrió una y otra vez en las interpretaciones modernas del mundo, fundamentada en la idea de una lucha eterna entre grandes grupos absolutamente separados como auténtica causa de los conflictos de su tiempo. Influyó en el pensamiento político-histórico de Montesquieu y de Augustine Thierry, como más tarde en el concepto de lucha de clases de Marx o aún hoy en la idea del choque de civilizaciones. El modelo de Boulainvilliers, con una intención contraria a la del autor, se empleó inmediatamente al servicio de los anhelos de emancipación burgueses como una orientación histórica racial. Estas nuevas teorías sobre las posibilidades de la historia predominó en la Ilustración. El entendimiento y la razón, que los ilustrados negaban a la doctrina religioso-eclesiástica, los atribuyeron a la naturaleza y a la historia, a las que se suponía una organización racional y humanamente comprensible. Esta idea antropomórfica del mundo se refleja incluso en el nombre que los ilustrados le dieron: historia natural.

Atendamos al término «casta» por separado. De origen portugués, se ha empleado con frecuencia y erróneamente como sinónimo de clase social. Clase es un grupo relativamente permanente de personas de todas las edades y ambos sexos, que ocupan una posición común dentro de la jerarquía social. Casta es un grupo muy fijo en una estructura social rígida, en la que la categoría se basa casi exclusivamente en factores hereditarios. Los miembros de una clase social reciben su estatus al nacer, pero pueden verlo modificado en el transcurso de sus vidas. Los miembros de una casta también reciben su estatus al nacer, pero no pueden modificarlo, cualquiera que sea su comportamiento posterior¹⁶⁷³. Este modelo social tuvo su auge en la Edad Media y comenzó su declive con el Renacimiento, llegando prácticamente a los albores del s. XX.

Como refuerzo a la ligazón del individuo con su casta, se apuntaba a una procedencia étnico-cultural diferente y exclusiva, aunque, en ocasiones, este detalle pudiera incluso pasar desapercibido, disimulado tras argumentos de orden religioso. Antes de la expulsión, los judíos constituían una casta, de la misma forma que la nobleza y el clero. Y dentro de cada una de ellas, naturalmente, también existían diferencias jerárquicas, aunque, eso sí, siempre dentro de un mismo grupo, sin interferencias exteriores. Se explica así que aflorarasen auténticas microsociedades (léase barrios judíos) con contrastes y desigualdades enormes dentro de ellos también.

A partir de 1449, pero sobre todo, después de la expulsión, el término comenzó a utilizarse para referirse a los conversos, como lógica consecuencia del camino ya trazado por los estatutos de limpieza de sangre, y que contribuyó fundamentalmente a sustituir a la fe religiosa como criterio primario de pertenencia a una comunidad.

El ejemplo que da la práctica forense de la Inquisición unificada española nos ayuda a situar la cuestión en sus justos términos. Más que de una cuestión de creencias y de prácticas religiosas, rige un criterio puramente temporal, esto es, los grados de parentesco que separaban al procesado del ascendiente converso más próximo. Los testimonios de los encausados ni siquiera constituían pruebas admisibles de infracción religiosa. Hallamos los mismos mecanismos en los estatutos de limpieza de sangre: el tiempo como purificador de la raza.

Este aparato ideológico de sospecha no obedece a un programa político prefijado. Los Reyes Católicos, como señalábamos antes, no dejaron de proteger a los

¹⁶⁷³ MERRILL, F. E., *Introducción a la sociología*, Aguilar, Madrid 1967.

judíos. Aun después de la expulsión de éstos, los mudéjares siguieron disfrutando de la libertad de culto que se prolongaría una década en Castilla y treinta años más en Aragón. Afirma KAMEN: «la brutal arremetida contra la herejía, lejos de servir al propósito de conseguir la unidad religiosa, no fue sino la culminación de un largo período de presión política y social contra los conversos»¹⁶⁷⁴. No obstante, ¿hasta qué punto dicha presión no logró consolidar por la vía de los hechos la uniformidad religiosa, una España unitariamente católica?

Los Reyes Católicos ponen fin al proceso de reconstrucción de la vieja Hispania, que había suscitado las ambiciones de muchos reyes y que habían postulado los tratadistas políticos de la época medieval. De los cinco reinos que existían en la Península a mediados del s. XV, Isabel y Fernando logran unir cuatro en su Corona y establecen las bases de la posible futura unidad de Portugal. Aparte de eso fundan también la nueva Monarquía, que luego tendrá continuidad con los Austrias. La denominada *Monarquía hispánica* supone el inicio de una fase expansiva en el terreno político, en cuanto a la conciencia de pertenencia a una comunidad, a la organización institucional-administrativa, a la vertebración territorial y a la irrupción de España en la esfera internacional como potencia de primer orden, tras el descubrimiento de América, la reconquista de Granada y la toma de Nápoles en 1503. Es un momento, en definitiva, de realización y de reforzamiento del poder. Esta nueva Monarquía responde al modelo histórico de Estado absoluto que se configura en los florecientes Estados del s. XVI.

Este modelo se caracteriza por notas singulares: a) la prevalencia respecto a los denominados cuerpos intermedios: los señoríos de todo tipo de los que eran titulares los nobles; b) el concepto de soberanía como poder supremo que no tiene a otro por encima de él (el soberano ya no obedece a vínculos ajenos a su voluntad provenientes de los señores o el papado y el imperio); c) la concentración de los poderes estatales en el soberano, que ejerce el poder directamente o a través de delegados: se delega el ejercicio de los poderes, no la titularidad; y d) la configuración de una hacienda y ejército propios y estables¹⁶⁷⁵.

Fuera de estas notas, por lo que a España se refiere, hay que añadir la uniformidad religiosa, formalizada con la expulsión de los judíos (y de los moriscos después). Dicha uniformidad se inserta en el clima europeo de la época y se manifiesta en el ideal de la *reductio ad unum*: unidad política en el marco de la cristiandad. La

¹⁶⁷⁴ La Inquisición española: una revisión histórica, op. cit., p. 64.

¹⁶⁷⁵ SORIANO DÍAZ, R. L., «Derecho y Estado. Relaciones Derecho-Estado y modelos de Estado», en R. L. SORIANO DÍAZ Y J. J. MORA MOLINA (coords.), *Teoría y fundamentos del Derecho. Perspectivas Críticas*, Tecnos, Madrid 2013, p. 53.

española durante el período de los Austrias será de las monarquías confesionales más vinculadas, si no la que más, a las concepciones tradicionales del régimen de cristiandad medieval. El poder político, el Derecho y la conciencia permanecerán sin desvincularse del dogma religioso. Los reyes se verán a sí mismos como responsables últimos de la salvación eterna de sus súbditos, de ahí que su poder intervenga como brazo secular de la jurisdicción eclesiástica.

Lo característico de todo el período, al margen de proclamaciones formales, es la confesionalidad del Estado por razones doctrinales, incompatibles no ya con la libertad religiosa, sino también con la mera tolerancia de otros cultos e, incluso, en la medida en que se pudiera controlar, con la mera libertad de pensamiento. La existencia, la organización, funciones y actividades de la Inquisición son una buena prueba de esta afirmación¹⁶⁷⁶.

Un concepto de intolerancia, la inquisitorial, que en España, como en la Alemania nazi, se burocratiza por iniciativa del poder (real) y que la ley ampara, impidiendo que pueda ser sometida a cuestión, revisión o, mucho menos, crítica.

A diferencia de lo que ocurre en otros países de Europa, la intolerancia en España se institucionaliza, se organiza y se burocratiza. A ello hay que añadir dos diferencias más: por un lado, esa intolerancia se prolonga mucho más en el tiempo y, por otro, no da lugar a las controversias doctrinales en torno a la tolerancia que tanto proliferaron en otros lugares¹⁶⁷⁷.

La burocratización de dicha «maquinaria», como la llaman KAMEN y DOMÍNGUEZ ORTIZ, supone la sustitución del antisemitismo del pueblo, emocional (*antisemitismus des gefühls*), por el antisemitismo racional (*antisemitismus des vernunft*). Como consecuencia de ello, desaparecen los pogromos; pero la Monarquía seguirá gozando del apoyo del pueblo que, a fin de cuentas, está en el origen de aquél cambio de rumbo. La furia popular antijudía, azuzada y manipulada por el bajo clero y la oligarquía urbana, será la baza ansiada por los inquisidores para ejercer la calculada presión sobre los monarcas. Tal vez esto explique que el desarrollo de la actividad inquisitorial no provocase el rechazo del pueblo a la institución.

Después de haber convivido durante generaciones con el Santo Oficio, la gente lo aceptó. No se hicieron peticiones a favor de su abolición antes del Siglo de las Luces. En muchos casos, la existencia de la Inquisición era incluso bien recibida (...). La aceptación era probablemente mayor en las ciudades, donde el numeroso clero lo apoyaría activamente en sus sermones y donde el tribunal montaba de vez en cuando un auto de fe para reafirmar su autoridad¹⁶⁷⁸.

¹⁶⁷⁶ LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho de la libertad de conciencia*, t. I., op. cit., p. 106.

¹⁶⁷⁷ Ibid., p. 107.

¹⁶⁷⁸ KAMEN, H., *La Inquisición española...*, op. cit., p. 270.

Hasta aquí la unidad de creencias, que no representa ninguna novedad en el concierto de los reinos europeos de la época. Pero junto a ella emergen en España el racismo y la pureza de la raza, que, al fin y a la postre, consolidarán la formación y la unidad del nuevo Estado.

Junto a la unidad de creencias, el racismo y la defensa de la pureza de la raza es considerado como uno de los factores de garantía de la formación y la unidad del Estado. Ése es uno de sus objetivos fundamentales: la limpieza de sangre¹⁶⁷⁹.

El objetivo de la limpieza de sangre convierte sin solución de continuidad al aparato burocrático inquisitorial, y al discurso inquisitorial en su conjunto, en un programa de limpieza étnica, cuyo catolicismo se diferencia tanto del de la Europa coetánea como del de la España medieval¹⁶⁸⁰. Los Reyes Católicos instauran la Inquisición y expulsan a los judíos. Sus sucesores tomarán el testigo, haciendo de la limpieza étnica el elemento nuclear de una política deliberada conducente a lograr la unidad religiosa por todos los medios a su alcance.

El catolicismo español del siglo XVI, totalitario y estatal, no se parece al de la Edad Media, ni al de Europa, ni siquiera al de la Roma pontificia, la cual no tuvo escrúpulo en albergar a muchos judíos expulsados de España¹⁶⁸¹.

Catolicismo a la española, pero catolicismo a fin de cuentas: la limpieza étnica en la España de los ss. XVI y XVII responde a motivaciones religiosas, como parte integrante de un proyecto ideológico e identitario estatal, asentado en la representación de una inseparable identificación entre religión (catolicismo) y Estado. Como reconoce STALLAERT, mientras «la Alemania nazi optó sin vacilar por la exclusión, la segregación, la política inquisitorial indudablemente se define por su opción

¹⁶⁷⁹ LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho de la libertad de conciencia*, t. I., op. cit., p. 108.

¹⁶⁸⁰ CARRASCO MANCHADO defiende la aplicación al caso del concepto «limpieza étnica», idea que en líneas generales compartimos. A su juicio, «en un determinado momento, el sistema entra en crisis y se quiebra en varias fracturas, siendo la expulsión de los judíos una de las primeras expresiones del fracaso de la estrategia integradora y un síntoma del fin de la pluralidad. Supuso, además, un ejercicio de limpieza étnica, que se extenderá también sobre el colectivo musulmán». Afirma que todos los elementos definitorios que se proponen en el ámbito del actual Derecho internacional se encuentran en las fuentes históricas, «de manera que no hace falta afirmar que la expulsión [de los moriscos, en este caso] supuso una limpieza étnica *avant lettre*», como propone DADSON, sino que «fue una limpieza étnica en toda regla» (*De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 86). La cita a DADSON es a su ensayo *Los moriscos de Villarubia de los Ojos (siglos XV-XVIII): historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt, 2007. Una puesta al día sobre el concepto de limpieza étnica y sus recorridos, aparte de la bibliografía que cita CARRASCO, en PÉGORIER, C., *Ethnic cleansing: a legal qualification*, Routledge, Abingdon 2013; y LIEBERMAN, B. D., *Terrible fate: ethnic cleansing in the making of modern Europe*, Ivan R. Dee, Chicago 2005.

¹⁶⁸¹ CASTRO, A., *España en su historia...*, op. cit., p. 516.

asimilacionista, el inclusivismo radical, es decir, la imposición imperativa de un proyecto ideológico e identitario estatal»¹⁶⁸².

3.- Ciertamente, los estatutos de limpieza de sangre descodifican la identidad religiosa en términos étnicos, esto es, de ascendencia o pertenencia biológico-genealógica. No se sustentan sobre conceptos racistas de superioridad, esto ya lo sabemos; pero no es el único punto de distanciamiento entre la España moderna e ideologías como el nazismo. Todavía en el antijudaísmo español de los ss. XVI y XVII es posible la descodificación identitaria; en el antisemitismo secularizado contemporáneo, por el contrario, no. Esto se percibe con claridad, en un plano filosófico, en la concepción sartreana del judío, según la cual, la identidad judía contemporánea es indefinible a partir de categorías raciales, territoriales, étnicas, nacionales, religiosas e incluso históricas. Su definición parte de la relación con una determinada situación, la circunscrita a su presencia en determinadas comunidades. En este sentido, es interesante revisar las páginas que en *Reflexiones sobre la identidad judía* SARTRE dedica a aquellos judíos que eligen «vivir su situación de modo inauténtico», ya que, convencidos por los antisemitas, reproducen aquellas características que, supuestamente, definen lo judío¹⁶⁸³. SARTRE no hace sino mostrar la compleja intersubjetividad dialéctica entre el dominador y el dominado referida por POLIAKOV cuando describe el llamado «complejo de cordero sacrificado»¹⁶⁸⁴. Quiere decirse, por lo tanto, que la identidad judía construida por los propios judíos se refiere en varios niveles (o puede hacerlo) a significados antisemitas¹⁶⁸⁵. El antisemitismo ha creado al judío, ergo el problema judío es un problema ario.

¹⁶⁸² *Ni una gota de sangre impura...*, op. cit., p. 23.

¹⁶⁸³ *Reflexiones sobre la cuestión judía*, op. cit., p. 106.

¹⁶⁸⁴ *Historia del antisemitismo*, t. II. *De Mahoma a los marranos*, Muchnik, Barcelona 1980, p. 17.

¹⁶⁸⁵ Ciertamente, la ocupación obsesiva y constante con la identidad, su ocultación, incluso su “compensación”, no aparece en el judaísmo hasta el s. XIX. Se percibe con claridad en la historia europea de las relaciones de los llamados asimilados o judíos «israelitas» con las partes arcaicas, es decir, genuinamente judías, de su propia identidad. El apelativo de «israelita» es un matiz sabiamente sutil, elaborado por los judíos de Francia, muchos de ellos “desjudaizados” y conversos a los grandes ideales universales y laicos. Poco tenían en común estos ricos europeos de «confesión israelita» con los sefardíes norteafricanos de los *mellahs* de Larache, Alcázar o Tetuán, o con la masa de askenazíes polacos. Se limitaban todo lo más a hacer acto de presencia en las grandes manifestaciones religiosas o culturales hebraicas, a sostener financieramente a las comunidades o a intervenir a favor de ellas ante las autoridades. No obstante, son reconocibles dos fases evolutivas de estos asimilados. La primera se caracteriza en lo esencial por una experiencia positiva u optimista de la asimilación, de la que son parte la Haskalá, por un lado, y el programa de emancipación, por otro. En ella la asimilación es percibida «como una liberación de los lazos con la comunidad, que se sentían como opresión, y de la condición de paria. Este impulso positivo sólo duró hasta el comienzo de la década de 1870. Fueron los años en los que en toda Europa surgió un antisemitismo político de nueva especie». Aquí la asimilación se percibe «como un

Hannah Arendt también apunta en esta dirección cuando se refiere a cómo la visión exterior que crea al judío derivó en el comportamiento de un amplio sector, que mantuvo “un continuo y concentrado esfuerzo por distinguirse ellos mismos”, empeño en el que la nacionalidad o la religión como rasgos distintivos se vieron reemplazados por el reconocimiento en “atributos y reacciones psicológicas” de una supuesta “judeidad”, creándose las condiciones para convertir el judaísmo en “una cualidad psicológica y la cuestión judía un problema personal para cada individuo judío”. Como afirma Arendt poco después analizando el desarrollo del antisemitismo en la Europa de entreguerras: “Los judíos habían podido escapar del judaísmo mediante la conversión; de la judeidad no hay escape”¹⁶⁸⁶.

Conviene también aclarar que la noción de asimilación resulta apropiada, no extemporánea, siempre que se analice como elemento de la mentalidad de la época (o del discurso), y no con la perspectiva de encontrar en las autoridades del momento una voluntad real de asimilar o de aculturar, ya se trate de los judíos o de los mudéjares. Basándose en las investigaciones de TORRÓ y GALÁN sobre los moriscos, CARRASCO MANCHADO sostiene que la prueba más clara de que la Monarquía no tuvo ninguna intención de asimilar al musulmán convertido con el cristiano viejo es «el mantenimiento de una fiscalidad diferenciada para las dos comunidades»¹⁶⁸⁷.

V. La llama del odio se reaviva

1.- Un nuevo punto de inflexión en este proceso viene marcado por la anexión de Portugal a la Corona española en 1580, acontecimiento que, como hemos visto, provocó el éxodo masivo de marranos portugueses a Castilla.

Hay que recordar que en Castilla el número de procesos contra presuntos criptojudíos disminuye drásticamente después de 1520. Hacia 1550 el criptojudaísmo

trauma, como intento de someterse a la norma dominante, que desembocaba en un sentimiento de fracaso y de frustración. Fue la época en la que se presentó una bifurcación, en la que la crisis de la asimilación nacional condujo por un lado a una parte creciente de los afectados hacia las utopías universalistas que rompían con la sociedad (socialismo o comunismo), y por otro al nacionalismo judío. Muchos judíos asimilados pasaban por estas dos experiencias de manera sucesiva o simultánea» (KARADY, V., *Los judíos en la modernidad europea...*, op. cit., p. 170).

¹⁶⁸⁶ LÓPEZ GARCÍA, J.-R., «Reflexiones sobre la cuestión judía de Jean Paul Sartre en el teatro de Max Aub», en J.-R. LÓPEZ GARCÍA y M. MARTÍN GIJÓN (eds.), *Judaísmo y exilio republicano de 1939*, Hebraica, Madrid 2014, p. 162. La cita a ARENDT es a su ensayo *Los orígenes del totalitarismo* (1951).

¹⁶⁸⁷ *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 84. Los trabajos citados son los de TORRÓ ABAD, J., «Vivir como cristianos y pagar como moros». *Revista de Historia Moderna*, 27 (2009), pp. 11-40; y GALÁN SÁNCHEZ, A., «“Herejes consentidos”: la justificación de una fiscalidad diferencial en el reino de Granada». *Historia, Instituciones, documentos*, 33 (2006), pp. 173-209, y «El dinero del rey y la “ley de la comunidad”. Pacto político y contrato fiscal en el reino de Granada tras la conquista», en F. FORONDA (dir.), *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l'Occident médiéval (XIIIe-XVe siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris 2011, pp. 653-686.

dejó de ser preocupación cotidiana para el Santo Oficio¹⁶⁸⁸. Había culminado con éxito el proceso de cristianización e iberización cultural de los conversos, a quienes ya no era posible distinguir de los cristianos viejos. Nacidos y criados como cristianos, nunca habían observado el judaísmo normativo. Como consecuencia, los mecanismos de identificación de los «judíos clandestinos» de acuerdo a conductas supuestamente heréticas habían perdido eficacia y predicamento social.

Los miles de portugueses que arribaron a Castilla¹⁶⁸⁹ lo hicieron movidos por dos razones: en primer lugar, porque Felipe II, en un intento de reactivar la economía en sus dominios, decretó que la Inquisición unificada española no pudiese incriminarlos por delitos religiosos cometidos en Portugal¹⁶⁹⁰. Y en segundo lugar, por una serie de decretos promulgados en su favor por Felipe III el Piadoso y su valido, el duque de Lerma, y que culminaron con un breve de Clemente VIII, fechado el 23 de agosto de 1604, que concedió un indulto general, y que costó a los portugueses más de 1.800.000 ducados. Registra el hecho en su diario, con fecha 2 de octubre del mismo año, Luis Cabrera de Córdoba:

Háse traído breve de Su Santidad, á instancia de S. M., para absolver á todos los portugueses que han incurrido en delitos de judíos hasta agora, por lo cual sirven con un millon y 860.000 ducados (...). Y aun dicen que á invitacion de esto los moriscos de estos reinos quieren intentar de pedir otro tanto, y servir con otra semejante suma de dinero para alcanzarlo¹⁶⁹¹.

¹⁶⁸⁸ Según HENNINGSSEN («La elocuencia de los números: promesas de las “relaciones de causas” inquisitoriales para la nueva historia social», en A. ALCALÁ (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Ariel, Barcelona 1984, pp. 207-225) los procesos por el delito de judaizar entre 1540 y 1700 en el Tribunal de Toledo, el más activo, serían menos de la mitad que los “mahométicos” en Valencia. Las “proposiciones” también doblarían o casi la cantidad de judaizantes ajusticiados por el tribunal toledano. Las cifras, no obstante, han sido revisadas al alza. ZINTZO GARMENDIA («El tribunal inquisitorial de Logroño», *Brocar: Cuadernos de Investigación Histórica*, 13 [1987], p. 58) juzga infravalorada la acción del Santo Oficio del reino de Navarra en un 30 por ciento, a lo que habría que añadir los traslados de los reos, que a veces se realizaban de una sede a otra para ser ajusticiados, y los procesos de familias que ya habían sido sentenciadas con anterioridad, como recoge MARTÍNEZ MILLÁN («La persecución inquisitorial contra los criptojudíos a principios del siglo XVIII...», op. cit., p. 318).

¹⁶⁸⁹ Cientos de familias se dispersaron entre el noroeste y sur de Europa, en particular hacia las juderías de Italia, Francia y Holanda. Dentro de las fronteras ibéricas, Madrid y Sevilla destacaron como los principales destinos.

¹⁶⁹⁰ A decir verdad, la Unidad ibérica realizada en 1580 ofreció a los cristianos nuevos portugueses la oportunidad de salir de Portugal, libertad que les había sido vedada desde finales del s. XV. No obstante, una de las primeras medidas que Felipe II adoptó para evitar el colapso financiero fue, precisamente, la de prohibirles salir del país y vender sus bienes en el extranjero (1587), por lo que en un primer momento su libertad de movimientos se restringió a los dominios del Imperio español.

¹⁶⁹¹ *Relaciones de las cosas sucedidas en la Corte de España...*, op. cit., p. 227. El breve, publicado el 16 de enero de 1605, otorga facultades a los inquisidores portugueses para absolver a los cristianos nuevos condenados por el delito de herejía judaizante, así como a los que se encontrasen en prisión a la espera de juicio, posibilitando así su traslado a España. Previamente, el 24 de noviembre de 1601, el monarca español había tipificado como delito las injurias inferidas a los cristianos nuevos. El mismo año dos cartas patentes abolieron las trabas a la emigración. Una de ellas concedía el derecho de emigrar a las colonias españolas y portuguesas a cambio de 200.000 ducados. «La promesa “irrevocable” del rey fue revocada

Una de las medidas de aquel indulto que más favoreció a los cristianos nuevos fue la concesión de libertad de movimiento dentro de la Península. Como consecuencia inmediata, el Santo Oficio vio disminuidas sus actividades¹⁶⁹².

Los conversos portugueses se hicieron cada vez más numerosos y protegidos en España, hasta que por decreto de 3 de marzo de 1610 el rey revocara los anteriores, debido probablemente a que no terminaran de ingresar la suma comprometida. Como ya hiciera Felipe III, les prohibió liquidar sus bienes en prevención de que una hipotética fuga de capitales al extranjero acabara por estrangular el ya maltrecho erario del país.

Naturalmente, no hemos de perder de vista que el éxodo masivo de conversos procedentes de Portugal no sólo comportaba el traslado de personas, sino también de bienes y capitales¹⁶⁹³. Esta circunstancia permitió a algunas familias emprendedoras establecer redes comerciales de dimensiones internacionales que funcionaron a base de vínculos de parentesco¹⁶⁹⁴. Además, el movimiento migratorio dejó sentir sus efectos no sólo en la Península, sino también en las colonias españolas repartidas por el mundo, centro y sur de América en particular, debido a que una notable cantidad de los emigrados eligió como primer destino los dominios españoles y portugueses de ultramar¹⁶⁹⁵ -a pesar de que el breve de Clemente VIII no se publicara, por ejemplo en Nueva España, hasta 1606-, desde donde posteriormente muchos se mudarían con familia y bienes a Castilla.

De otra parte, no debe sorprender el dato de que muchos de los que se desplazaron a Castilla habían sido investigados (o estaban en riesgo de serlo) por la Inquisición portuguesa¹⁶⁹⁶. De ellos, un alto porcentaje era descendiente lejano de

en 1610 y hasta 1629, con Felipe IV, no volvió a tener vigencia» (BONÍN, P., *Sangre judía II...*, op. cit., p. 183)

¹⁶⁹² DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Los judeoconversos en España y América*, op. cit., pp. 63 y 64.

¹⁶⁹³ A consecuencia de ello, Lisboa dejó de ostentar, a favor de Ámsterdam, el emporio de las especias y los lujos de las Indias Orientales.

¹⁶⁹⁴ Los llamados «paisanos», porque procedían originariamente de la misma villa o ciudad de Portugal o España.

¹⁶⁹⁵ Tal fue el caso de Francisco López Enríquez y de su esposa Isabel de Lucena. Originarios de San Vicente de la Vela (Portugal), establecieron su residencia y negocios en Nueva España. Francisco López fue encarcelado por judaizante en febrero de 1601 y absuelto y liberado en enero de 1606 (“Proceso contra Francisco López Enríquez, portugués, mercader de negros, por judaizante”, Biblioteca Nacional de México, Caja Fuerte, *Archivo Franciscano*, caja 66, exp. 1218).

¹⁶⁹⁶ Sobre la Inquisición portuguesa podemos referir los clásicos de AZEVEDO, J. L. D’, *História dos cristãos-novos portugueses*, op. cit.; HERCULANO, A., *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, 3 vols. Bertrand, Lisboa 1975; MOREIRA, A. J., *História dos principais actos e*

hispanojudíos que habían resistido tenazmente a la presión conversionista que siguió al decreto de expulsión de 1492, y que, luego de mudarse a Portugal, coaccionados en 1497 por la Carta Patente de Manuel el Afortunado, abrazaron el cristianismo. Este acto involuntario les obligó a llevar una doble existencia, pero, ¿practicaron realmente los que emigraron a España un judaísmo clandestino? Los analistas no se ponen de acuerdo, aunque, como vimos antes, no resulta aventurado suponer que un número considerable de ellos no acabara de borrar de la memoria sus orígenes y experimentase cierta ambivalencia en sus relaciones con la sociedad católica de su tiempo.

Sea como fuere, la historiografía coincide en señalar que si los luso-conversos entraron a formar parte de la conciencia pública en España, fue debido a dos factores. De un lado, la reacción de los partidarios de los Habsburgo frente los intentos secesionistas de Portugal. Como inevitable resultado, en estos años la herejía, la apostasía, el judaísmo, la traición política, los negocios, la rapacidad económica y, lo que es aún más revelador, la ascendencia portuguesa, llegaron a ser sinónimos en la mente de muchos cristianos viejos españoles. Por ello no es de extrañar que los “subversivos” portugueses, muchos de ellos descendientes de conversos, llenasen las cárceles españolas en el período de tiempo que transcurre de 1650 a 1680.

2.- Del otro, las actividades e influencia, tanto reales como ficticias, de un puñado de banqueros y asentistas (administradores y cobradores de rentas reales, algunos de ellos portugueses de ascendencia judía) en quienes Felipe IV se apoyó en tiempos del validato de Olivares, como antes hiciera su padre, para poner fin a la insolvencia crónica del Estado y satisfacer las demandas de un Imperio colosal en franca decadencia¹⁶⁹⁷.

procedimentos da Inquisição portuguesa, Imprensa Nacional, Lisboa 1980; y SARAIVA, A. J., *Inquisição e cristãos-novos*, Estampa, Lisboa 1985.

¹⁶⁹⁷ Sectores próximos a la Corona no tardaron en manifestar las suspicacias que les inspiraban. PULIDO SERRANO describe el episodio en el que el cardenal Zapata, inquisidor general de 1627 a 1632, advertía al rey que un número elevado de portugueses «de la nación hebrea» monopolizaba los pasos fronterizos y los puertos a fin de garantizar los ingresos no declarados de sus empresas y negocios (*Injurias a Cristo: religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares 2002, p. 98). Un memorial de autor anónimo fechado en estos años insistía en la idea de que los portugueses se habían convertido en los «señores del comercio español» para desgracia del país y ventura de sus enemigos (*Memorial a Felipe IV*, cit. por LÓPEZ BELINCHÓN, B. en *Honra, libertad y hacienda: hombres de negocios y judíos sefardíes*, Instituto Nacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes-Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares 2001, p. 306). CARO BAROJA sostiene que ya desde los tiempos de los primeros Austrias los conversos descollaron, más que en la administración del dinero, en el arrendamiento de las rentas reales: «tercias y alcabalas, derechos de puertos y almojarifazgos, rentas de la seda de Granada, regalías y rentas ordinarias menores, como las de las

En efecto, bajo el reinado de Felipe IV España pasa por uno de sus períodos históricos más difíciles. Reanudada la guerra con Flandes, la Guerra de los Treinta Años propicia la sublevación de Cataluña en 1640 y seis meses más tarde la de Portugal. La rebelión interna, las campañas militares en Europa y la necesidad de sanear el Real Fisco forzaron al conde-duque a forjar nuevas alianzas en España y fuera de ella. Uno de los primeros objetivos que persiguió fue desembarazarse de una vez y para siempre de los hombres de negocios extranjeros, señaladamente los banqueros genoveses¹⁶⁹⁸.

Los daños que causan en la Hacienda los asientos que se han hecho los años pasados con los hombres de negocios para las provisiones de Flandes y armadas etc., con tantos intereses son tan crecidos que si no se pone remedio eficaz en esto, todos los demás medios que se dispusieren para el repaso de su hacienda no se podrán lograr ni atajarse¹⁶⁹⁹.

Su presencia en los centros de gestión financieros y de toma de decisiones de la administración interior del cuarto de los Felipes era ciertamente abrumadora: Centurione, Spínola, Giunta, Piquinotti, Doria, Justiniani, Raggio, etc. El endeudamiento de la Hacienda pública propició la transformación de su estatus social, convirtiéndoles en una verdadera “casta financiera” dedicada casi en exclusiva a administrar las finanzas, contratar deuda y ofertar crédito. No sólo esto, sino que cerraban los negocios con gestores y banqueros que mantenían afinidades familiares y faccionales dentro de Génova, propiciándose de este modo la fuga de capitales. Los genoveses arraigaron en España con juro, adquirieron vasallos y títulos y se ganaron la antipatía de la opinión pública, que no dudaba en referirse a ellos con apodos como «polilla» o «hidra» por sus abusivas condiciones en los préstamos.

salinas, minas, almadras, etc., ingresos llamados “de gracia”, como los de los Maestrazgos, la Cruzada, los subsidios y, por último, los servicios y contribuciones de las Cortes. (...) Entre los judaizantes de los primeros tiempos condenados por la Inquisición, aparecen ya varios de estos hombres de negocios, que en el siglo XVII se multiplicarían, y aunque entonces, en su mayoría, serán de los judíos llamados portugueses» (*Los judíos en la España moderna...*, t. II, op. cit., pp. 40-41).

¹⁶⁹⁸ Desde la temprana Edad Moderna, bajo la denominación «hombres de negocios» se agrupa una nueva categoría de mercaderes-banqueros que se situó en la cúspide de la banca internacional. Además de dedicarse a los asuntos comerciales, especulaban con el valor de los activos financieros y realizaban préstamos a la Hacienda Real.

¹⁶⁹⁹ BN, s. I., s. f. (c. 1625), Ms. 904, f. 23r. Memorial del padre Hernando Salazar, jesuita y confesor del conde-duque, *Advertencias al señor Conde Duque para el remedio de los daños de la Monarquía de España*, tomado de NEGREDO DEL CERRO, F., «La Hacienda y la conciencia. Las propuestas del confesor del Conde Duque para el saneamiento de las finanzas reales (1625)». *Cuadernos de Historia Moderna*, 27 (2002), p. 181. Los asientos consistían en anticipos de dinero que el prestamista -por lo general, hombre de negocio extranjero- suministraba a la Corona en las fechas y lugares requeridos (Milán, Países Bajos, Castilla) y que con su correspondiente interés (un mínimo de un 1 por ciento mensual, más costes adicionales), le serían restituidos sobre determinados ingresos de la Hacienda Real castellana (*consignaciones*). Esta devolución se hacía efectiva a los banqueros por medio de libranzas, órdenes de pago temporalmente espaciadas en las ferias que se celebraban en Villalón, Medina de Rioseco y Medina del Campo, o en la Casa de Contratación de Sevilla.

No fueron nunca los genoveses personas muy bien famadas, e incluso en Italia había Estados, como la República de Venecia, en que la gente, por diversas razones, les tenía declarado odio a muerte. En España la animadversión popular era mayor si cabe y fomentada por diversas clases de escritos, sobre todo por los libros de arbitristas y economistas¹⁷⁰⁰.

Subráyese el dato, en modo alguno baladí, de que los venecianos competían con los genoveses en los mercados financieros. Unos, los primeros, prestaban a la Corona francesa; los segundos, en cambio, a la española. Quevedo alude a los genoveses en numerosas ocasiones. En *Visita de los chistes* dice de ellos que son «lamparones» del dinero y ensalza a los franceses por no tratar con ellos.

Yo empecé á hacer fuerza y á desmoronar tierra con que estaba enlodado el vidrio de que era hecha, y díjome: «Espera; dime primero: ¿Hay mucho dinero en España? ¿En qué opinion está el dinero? ¿Qué fuerza alcanza? Qué crédito? ¿Qué valor?» Respondíle: «No han descaecido las flotas de las Indias, aunque los extranjeros han echado unas sanguijuelas desde España al cerro del Potosí, con que se van restañando las venas, y á chupones se empezaron á secar las minas.» «¿Ginoveses andan á la zacapela con el dinero (dijo él)? Vuélvome jigote. Hijo mío, los ginoveses son lamparones del dinero, enfermedad que procede de tratar con gatos. Y vese que son lamparones, porque solo el dinero que va á Francia no admite ginoveses en su comercio. ¿Salir tenía yo andando esos usagres de bolsas por las calles? No digo yo hecho jigote en redoma, sino hecho polvos en salvadera quiero estar ántes que verlos hechos dueños de todo»¹⁷⁰¹.

Entre las soluciones que barajó el valido fue ganando peso la de reemplazarlos por comerciantes-banqueros lusos, generalmente marranos con conexiones familiares y negocios en los puertos más boyantes de Europa, que a duras penas habían escapado de la Inquisición y de las averiguaciones de limpieza de sangre¹⁷⁰². Finalmente les dirigió un llamamiento para que se incorporasen al aparato financiero de la Monarquía como asentistas, banqueros y arrendadores de rentas¹⁷⁰³. Una vez recabado el acuerdo de las

¹⁷⁰⁰ CARO BAROJA, J., *Los judíos en la España moderna...*, t. II, op. cit., p. 42. El autor cita un memorial de Francisco Martínez de Mata, en el que son tratados de «cruels, ingratos y soberbios, atribuyéndoles gran parte de las desgracias de España y reprochándoles el ganar del 100 al 500 por 100, defraudando a la Hacienda en cantidades fabulosas».

¹⁷⁰¹ *Obras de don Francisco de Quevedo Villegas*, t. I, ed. de A. FERNÁNDEZ-GUERRA Y ORBE, Imprenta y Esterotipia de M. Rivadeneyra, Madrid 1852, p. 339. No en todos los casos se justifica esa imagen de los genoveses como enemigos de la monarquía. Antes al contrario, por lo general fueron fieles aliados. Algunos formaron parte de la estructura administrativa de la monarquía y sirvieron como factores del rey o en los Consejos de Hacienda o Guerra. Unos se enriquecieron a costa de las arcas reales, pero otros ayudaron a la Corona a gestionar sus recursos y acceder a los mercados financieros en mejores condiciones.

¹⁷⁰² De la misma opinión era el memorialista Juan Roco: «con estos financieros [los genoveses] Roco es crítico en su memorial [*Discursos*], pues “los ginoveses (...) sacándonos la sangre y sustancia tienen su tierra hecha de oro y la nuestra reducida a vil cobre”; al mismo tiempo, propone sustituirlos por los “caudalosos” banqueros conversos de la nación portuguesa» (HERNÁNDEZ FRANCO, J., «Síntomas de decadencia y el “Discurso” de Juan Roco Campofrío (c. 1625) sobre la reforma de los estatutos de limpieza», op. cit., p. 482).

¹⁷⁰³ Se han ocupado del tema, entre otros, EBBEN, M. A., *Zilver, brood en kogels voor de koning: kredietverlening door Portugese bankiers aan de Spaanse kroon, 1621-1665*, Rijksuniversiteit Leiden,

más altas autoridades del Imperio¹⁷⁰⁴, el conde-duque impulsó las primeras medidas, a cambio de lo cual los portugueses hicieron cuantiosos donativos al erario y suscribieron un primer asiento de cerca de dos millones de ducados¹⁷⁰⁵:

- 26 de junio de 1627: autorización legal de ingreso en España y concesión de un indulto transitorio de tres meses extensivo a los perseguidos por la Inquisición portuguesa (edicto de gracia). En dicho plazo podían confesar sus pecados contra la fe y ser reconciliados sin penalidades¹⁷⁰⁶. A consecuencia de ello, muchos estatutos de limpieza fueron derogados.
- 11 de mayo de 1628: autorización para celebrar casamientos mixtos.
- 17 de noviembre de 1629: a cambio de 250.000 ducados, concesión de libertad de movimientos en el Imperio y libre disposición de bienes¹⁷⁰⁷.

Leiden 1996; ISRAEL, J. I., *La judería europea en la era del mercantilismo (1550-1750)*, Cátedra, Madrid 1992; DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Política y hacienda de Felipe IV*, Editorial de Derecho Financiero, Madrid 1960; BOYAJIAN, J., *Portuguese Bankers at the Court of Spain (1626-1650)*, Rutgers University Press, New Brunswick 1983; BROËNS, N., *Monarquía y capital mercantil: Felipe IV y las redes comerciales portuguesas (1627-1635)*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 1989; y LÓPEZ BELÍNCHÓN, B., *Honra, libertad y Hacienda...*, op. cit.

¹⁷⁰⁴ Se hizo preciso convocar Juntas especiales de Gobierno. Sobre su papel en el período que comentamos BALTAR RODRÍGUEZ, J. F., *Las Juntas de Gobierno en la Monarquía hispánica (siglos XVI-XVII)*, Madrid 1998.

¹⁷⁰⁵ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Política y Hacienda de Felipe IV*, op. cit., pp. 127-132.

¹⁷⁰⁶ No se les ofreció un perdón papal, como llegó a hacerse en tiempos de Felipe III.

¹⁷⁰⁷ Aunque no se mencione expresamente, la autorización excluía las Indias, donde a los conversos les estaba vedado entrar sin licencia real. «Se ha especulado mucho en torno a proyectos que los marranos tuvieran de buscar allí [América] un hogar que les librara de la Inquisición, pero los investigadores alertan contra toda clase de fantasías. Los monarcas españoles incluyeron a los “cristianos nuevos” entre aquellas personas a las que debía impedírseles la emigración, de modo que fueron pocos los que tuvieron esta oportunidad. Pero en Portugal se seguía la política contraria» (SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Los judíos*, op. cit., pp. 452-453). A pesar de ello, el Santo Oficio se estableció en las colonias españolas por Real Decreto de Felipe II, de 25 de enero de 1569. Su primera sede fue Lima, a la que siguieron las de ciudad de México (1571) y Cartagena (1610). En sus comienzos no desplegó excesivo celo en la hostigación de la herejía judaizante, debido en parte a la escasez de conversos a los que perseguir, pero fundamentalmente a la actitud beligerante de los obispos americanos, que se resistían a supeditar su potestad ordinaria inquisitorial frente al nuevo tribunal. Fue el caso del arzobispo de Lima, García de Loaysa (vid. CASTAÑEDA DELGADO, P. y HERNÁNDEZ APARICIO, P., *La Inquisición de Lima: 1570-1635*, Deimos, Madrid 1989, pp. 174 y ss.). La política restrictiva en relación a los familiares del Santo Oficio de los tribunales americanos vendría a confirmarlo. BETHENCOURT señala diversas razones que la explicarían: «Por un lado, en las condiciones coloniales era difícil cumplir con los procedimientos prescritos, sobre todo en cuanto a la investigación genealógica (que obligaba a averiguar la limpieza de sangre de los padres y de los abuelos paternos y maternos del candidato y de su mujer, en caso de estar casado). Por otra parte, en una situación tan periférica, en la que las relaciones son frágiles y el control social precario, la inflación de familiares podía contribuir al aumento de conflictos, haciendo más inestable la situación del “Santo Oficio”» (*La Inquisición en la época moderna...*, op. cit., p. 75). Hasta 1579 no hubo víctimas procesadas en autos de fe por su origen judío y el primer grupo importante fue la familia de Luis Carvajal y la Cueva, gobernador de Nueva León. En 1601, en un auto de fe celebrado en México, 46 de los 135 procesados fueron acusados de judaizar, y en 1605, en Lima, fueron 28. Las complicaciones serias comenzaron al mezclarse los elementos políticos. Después de la toma de Pernambuco por los holandeses, los judíos fueron acusados de complicidad. La posición de los conversos portugueses empeoró exponencialmente tras la separación de Portugal. La colonia conversa de Lima fue

3.- Alertado por las intenciones del valido y adelantándose a éste, pronto el duque de Braganza, aclamado posteriormente con el nombre de Juan IV (João IV) de Portugal, insinuó por su parte la posibilidad del retorno de los *hombres de negocios judíos* para atraérselos a su bando. El cruce de acusaciones mutuas de traición al cristianismo entre los españoles y los rebeldes portugueses a cuenta de estos movimientos, que ambos bandos negaron públicamente, constituye un episodio ciertamente esclarecedor del grado en que imperaban en la sociedad ibérica los prejuicios religiosos, por encima incluso de cuestiones de Estado tan *a priori* prevalecientes para la mentalidad actual como pueda ser la integridad territorial del reino o -visto desde la perspectiva portuguesa- la consecución política de una Monarquía independiente de la española¹⁷⁰⁸.

Del lado de los portugueses, embajadores de Juan IV en Roma manifestaron al papa en 1643 que era Felipe IV, y no aquél, el que trataba de atraer a los judíos emigrados, siendo no obstante que emisarios portugueses habían entablado negociaciones secretas con conversos italianos dos años antes. En resumen, les ofrecían el retorno a Portugal a cambio de su apoyo a la causa de la rebelión. Así se registra en una carta de Fr. Francisco Tello de León dirigida al conde-duque de Olivares y escrita en Cagliari (Cerdeña) en abril de 1641, un clérigo próximo al círculo del valido, entre espía y confidente, que estando de vacaciones en el palacio del duque de Avellano, en Génova, se hizo pasar por simpatizante del de Braganza para obtener información de un grupo de portugueses en misión por Italia. Lo que a decir del fraile le confiaron los incautos portugueses no deja lugar a dudas:

desarticulada por completo en 1635 y ciudad de México celebró un gran auto de fe en 1649. Para unas bases del conocimiento histórico del Santo Oficio americano vid. BALLESTEROS GAIBROIS, M., «La historiografía de la Inquisición en Indias», en B. ESCANDELL BONET y J. PÉREZ VILLANUEVA (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, t. I. *El conocimiento científico y el proceso histórico de la institución (1478-1834)*, BAC-Centro de Estudios Inquisitoriales, Madrid 1988, pp. 40-57. Sobre la presencia de conversos en América del Sur vid. SENKMAN, L., «Criptojudíos y sefarditas en la América española, desde la época colonial hasta la formación de las repúblicas latinoamericanas», en H. MÉCHOULAN (ed.), *Los judíos de España...*, op. cit., pp. 569-585.

¹⁷⁰⁸ No era la primera vez que el de Braganza ponía obstáculos a los planes españoles. En 1602 -antes, pues, de la rebelión-, envió a la Corte a los arzobispos de Évora, Braga y Lisboa con la misión de persuadir a Felipe III de que «no intercediese con Su Santidad para conceder la absolución á los convertidos de judíos de Portugal por los delitos pasados, representando los grandes inconvenientes que se seguirían de ello; no obstante que quieren servir con un millon, y se entiende que negociarán bien los arzobispos» (CABRERA DE CÓRDOBA, L., *Relaciones de las cosas sucedidas en la Corte de España...*, op. cit., p. 152).

Primeram[en]¹⁷⁰⁹ que embiaua el Duque de Verganza [Braganza] á llamar a todos los hombres de neg[oci]^{os} que por miedo de la Inquisición estauan esparzidos por Venecia, y por toda la Toscana y demas Reynos de Italia para que boluiessen librem[en]^{te} al Reyno de Portugal diziendo que ellos seran las columnas del Reyno, offreciendo á Judios, y á conuersos publica sinagoga¹⁷⁰⁹.

Pero los conversos no retornaron a Portugal. El ambiente antijudío de la época, con una Inquisición que excedía en brutalidad y rapacidad a la española¹⁷¹⁰, y la consolidación definitiva de la Monarquía portuguesa, fracasados los intentos anexionistas de España, aconsejarían no tomar esta medida por impopular, en contra de lo que quizás esperaba el rey portugués y del empeño a su favor de algunos personajes con influencia en la Corte, como el padre Antonio Vieira¹⁷¹¹. En lugar de ello, emprendieron un éxodo masivo a España, como sabemos.

Se desconocen los tanteos previos por parte española, paralelos probablemente a los que cuenta TELLO DE LEÓN de los portugueses. No obstante, se tiene constancia de un escrito o memorial de la «Nación de los judíos», sin firma de autor, en el que planteaban las condiciones previas para su asentamiento en tierras españolas y apoyo financiero. No se conserva el documento, pero su contenido se puede deducir de un manuscrito anónimo o *Tratado*, réplica del memorial, cuya composición se ha fechado hacia la década de 1640¹⁷¹².

¹⁷⁰⁹ El documento, cuarta carta de un total de cuatro, se halla depositado en la Real Biblioteca de Palacio (signatura II/1431, fol. 548-557). Hay que reconocer el mérito de su reciente hallazgo al profesor DÍAZ ESTEBAN, que lo publicó íntegro en 2004 en *El frustrado retorno de los judíos en el siglo XVII: nuevos documentos*, Real Academia de la Historia, Madrid, pp. 48-50. El extracto ha sido tomado de aquí.

¹⁷¹⁰ Incluso en tiempos de dominación española de Portugal, se sabe que los tribunales de ciudades como Lisboa y Coimbra superaron por su dureza a los de los distritos castellanos y aragoneses. En contra de esta idea, CARO BAROJA sostiene que «la Inquisición portuguesa (...) fue, hasta cierto punto, más benigna que aquella [la española], aunque el proceder de los reyes de Portugal con los cristianos nuevos resulta más repugnante que el de los españoles» (*Los judíos en la España moderna...*, t. I, op. cit., p. 360). BEINART lo niega con argumentos muy sólidos, remitiéndose al artículo de GLASER, E., «Invitation to intolerance», *Hebrew Union College Annual*, 27 (1956), pp. 327-385: «Si la Inquisición Portuguesa era menos cruel, ¿cómo se explica la huida en masa de conversos portugueses a España cuando ambos reinos estuvieron unidos? Para tener una idea de lo que era la Inquisición portuguesa basta leer los sermones pronunciados en sus Autos de fe» («Judíos y conversos en España...», op. cit., p. 298).

¹⁷¹¹ Decidido adversario de los estatutos de limpieza, el jesuita Antonio Vieira (1608-1697) fue el principal artífice de que la Inquisición portuguesa fuera suspendida por un breve período de tiempo (1674-1681). Tras la muerte de Juan IV, sus propuestas a favor de readmitir en el país a los judíos expatriados y dispersos por toda Europa le acarrearón tres años de prisión (1665-1667) y la condena de sus escritos, siendo él mismo penitenciado por la Inquisición, y el difunto rey, excomulgado. Sobre su figura vid. la imprescindible *História de Antônio Vieira*, del historiador portugués JOÃO LÚCIO D'AZEVEDO, publicada en dos volúmenes por la editorial Alameda en 2008.

¹⁷¹² El texto del manuscrito, del que se conserva el índice completo y los cuatro primeros capítulos, se conserva actualmente en la Real Biblioteca de Palacio (signatura II/989) y ha sido transcrito en su integridad por DÍAZ ESTEBAN, F., *El frustrado retorno de los judíos en el siglo XVII...*, op. cit., pp. 50 y ss.

La lista de condiciones y garantías exigidas en el memorial pone de relieve el alud de problemas que habían de afrontar los conversos a su llegada. Al Santo Oficio van dirigidas la mayor parte de ellas: 1) blandura en sus métodos y la posibilidad de que conversos de reputada buena conducta pudieran comparecer ante los tribunales inquisitoriales a fin de verificar la sinceridad de los testimonios de la acusación; 2) supresión del «Vsso y aparejo» de sus cárceles secretas; 3) que las confesiones espontáneas y reconciliaciones verificadas en otros reinos no dieran lugar a nuevas causas en España; y 4) que los reincidentes fuesen admitidos a reconciliación.

Hace asimismo un firme alegato a favor de la supresión de los estatutos de limpieza, reclamando «Oficios y familiaturas (...) sin preceder pruebas [de pureza de sangre]», salvo que quedara acreditado que el encausado «desciende de penitenciados por Apostassía o sospecha della».

Del Real Fisco exige la supresión de la confiscación de bienes, debido a las frecuentes dificultades para recuperarlos que padecían los que eran absueltos o liberados tras cumplir penas de privación de libertad¹⁷¹³. Tal situación llegó a generalizar la práctica de estrategias matrimoniales que protegían los patrimonios de los más ricos frente a la codicia de las expropiaciones inquisitoriales. El memorial propone que en el futuro se haga merced «de los tales bienes a los hijos, y en falta dellos a los parientes hasta el Decimo grado, Guardando la forma de la sucesion abintestato».

A cambio, los conversos y judaizantes ofrecen a la Corona «exaltación de la Religión Catholica, aumento de estado en estos Reynos, diminucion de los enemigos de su grandeça, beneficio de la Real hacienda y de los patrimonios particulares»¹⁷¹⁴.

¹⁷¹³ Como señalamos anteriormente, las razones de esta forma de proceder hay que buscarlas en los problemas económicos que acucian al Santo Oficio y que no remiten hasta su supresión en el XIX. Para intentar mitigar el problema, en enero de 1708 y por carta acordada del Consejo de la Suprema, se decide que de los bienes de los reos se paguen todos los gastos que ocasionen, incluso el costo del traslado de papeles entre diferentes tribunales (AHN, Inq. L. 499). El 4 de noviembre de 1721 se altera esta determinación, ordenándose no tocar los bienes de ningún preso hasta que fuera emitida sentencia final de la causa que se hubiera abierto contra él, y que hasta llegado ese momento no se pagara a los posibles acreedores (AHN, Inq. L. 498).

¹⁷¹⁴ El memorial se hace eco de propuestas formuladas en otros textos y documentos de la época recogidos por CARO BAROJA, entre ellos otro memorial de principios de siglo redactado por un miembro anónimo de la Suprema y dirigido al monarca, citado en páginas anteriores. Como remedio para evitar la marcha de conversos y, llegado el caso, propiciar el retorno de los expatriados, propone «que se suavicen los métodos inquisitoriales en punto a confiscación y encarcelamiento, así como en lo que se refiere a los sambenitos» y que «se deje mayor libertad a los extranjeros para traer sus capitales a España y crear aquí intereses» (*Los judíos en la España moderna...*, t. II, op. cit., p. 46). Una transcripción parcial del

El *Tratado-réplica* es abiertamente contrario al memorial, con argumentos de naturaleza económica, religiosa y política. De entrada, niega que dichos «hombres de negocios» puedan coadyuvar a salvar la precaria situación por la que atraviesa la Hacienda pública, pues sólo vendrían los que estuvieran en condiciones de cobrar deudas o los descalzos y desarropados, «como a sucedido con los pocos que an venido de francia». Les acusa de malos cristianos o, cuando menos, de cristianos no seguros, de aprovechar cualquier oportunidad para judaizar, ofreciendo ejemplos de su actividad proselitista en la India. Aduce que el asentamiento en España no rompería los lazos de los que vinieran con los judaizantes del extranjero, para provecho de holandeses y de otros enemigos de España, que verían en los retornados los mejores cooperadores para trazar una red de espionaje contra los intereses patrios, con fomento de la piratería y de la fuga de capitales. En fin, dado el contencioso con Portugal, no vacila en acusarlos de pretender conspirar «desde dentro» a favor del duque de Braganza y del peligro que supondría el que arrastrasen con ellos a los conversos sinceros de aquí.

4.- DÍAZ ESTABAN sostiene que son otras razones las que explicarían la frustración de la tentativa, como las excesivas (para la época) pretensiones de los huidos, el ambiente antijudío y los intereses creados de la Inquisición¹⁷¹⁵. No compartimos la primera de ellas. ¿Qué menos que aspirar a la supresión (en todo caso no absoluta) de los estatutos de limpieza y el empleo de métodos inquisitoriales más suaves? Pensemos que estaba en juego nada menos que la integridad física y moral de los expatriados, sus familias y la seguridad de sus patrimonios e intereses. Más aún siendo, como lo eran, conscientes de que no se trataba de un gesto desinteresado de apertura de fronteras, sino de una maniobra política que buscaba atraerlos como aliados para hacer frente a una amenaza seria de subversión. Tampoco olvidemos que eran los descendientes de los que fueron perseguidos y expulsados sin contemplaciones hacía apenas siglo y medio. Para judíos y judaizantes era la Corona española, desde los Reyes Católicos, objeto de especial odio, extensivo también a sus sucesores. Hay evidente lógica en esta actitud. Se hace inimaginable su retorno en otras condiciones que las propuestas.

memorial puede consultarse en RODRÍGUEZ VILLA, A., «Los judíos españoles y portugueses en el siglo XVII», op. cit., pp. 92 y ss.

¹⁷¹⁵ *El frustrado retorno de los judíos en el siglo XVII...*, op. cit., p. 45.

La idea tampoco era nueva. Por aquellos mismos años Inglaterra impulsó una campaña similar, al cabo de trescientos cincuenta años de expulsión¹⁷¹⁶, bajo el patrocinio de Menasseh ben Israel¹⁷¹⁷. En el continente, el judaísmo ya gozaba de reconocimiento y amparo en Holanda¹⁷¹⁸. Apreciamos su impronta en el Tratado de La Haya entre Portugal y las Provincias Unidas, de 21 junio de 1641¹⁷¹⁹. Aparte de un armisticio de diez años y la alianza ofensiva y defensiva contra España, otorga una serie de libertades y privilegios a los súbditos de uno y otro bando, sin exclusión de ningún grupo de población.

Artículo 25: E será liure aos subditos de hũa, o outra parte de cualquer nação, condição, qualidade e religião, sem exceição, de algum, ou elles sejão, nacidos em a jurisdição de cada hũa das partes, ou nellas tenham seu domicilio, assistir, nauegar, e comerciar com qualquer sorte de

¹⁷¹⁶ Sobre las causas que motivaron la expulsión de los judíos en 1290, concluye OVRUT que «rather than an event conditioned by any purely religious or economic factors -factors which certainly existed but which do not, in themselves, explain why expulsion constituted the royal policy- the general banishment of the Jews in 1290 must be seen as part of a conscious policy on the part of the king by which, in seeking to augment his own power and to define more fully his own position as feudal monarch and overlord, he sought to come to the aid of the lesser landowners and to cut down the power of the great lords» («Edward I and the Expulsion of Jews», op. cit., p. 235). Sobre el tema ROTH, C., *A History of the Jews in England*, op. cit.; ELMAN, P., «The Economic Causes of the Expulsion of the Jews», op. cit., pp. 145-154; y KATZ, D. S., *The Jews in the History of England, 1485-1850*, Oxford University Press, Oxford 1994.

¹⁷¹⁷ En enero de 1649, dos delegados de apellido Cartwright elevaron al Gobierno revolucionario de Cromwell una petición formal de readmisión de los judíos. Menasseh presentó la suya apenas cinco años después, el 13 de octubre de 1655. El asunto fue tenazmente debatido en la conferencia de Whitehall, una comisión especial constituida por mandato del Consejo de Estado e integrada por juristas, eclesiásticos, políticos e intelectuales, sin llegar a conclusiones definitivas. El propio Cromwell se vio obligado a intervenir, autorizando el establecimiento de nuevas relaciones con la comunidad judía de Ámsterdam y con organizaciones de criptojudíos hispánicos y portugueses. En este período los judíos de Londres construyeron un cementerio sobre terrenos que habían adquirido en la parte oriental de la ciudad y renovaron completamente la sinagoga secreta de Cree Church Lane. No obstante, la declaración oficial de tolerancia vino de la mano de Carlos II en respuesta a otra demanda fechada el 22 de agosto de 1664, en cuyo tenor «[los judíos podían] esperar para sí mismos los efectos de aquella benevolencia de la que habían disfrutado en otro tiempo, con tal de que se comportaran de manera pacífica y tranquila, se adaptaran a las leyes de Su Majestad, y no se opusieran a las decisiones de su gobierno». En 1673 y 1685 fueron dictadas otras disposiciones de similar naturaleza. «Tras la “gloriosa revolución” de 1688, los judíos entraron directamente al servicio de los reyes. (...) Después de Ámsterdam, Londres se convirtió, en opinión de éstos que retornaban de las prácticas secretas al culto público, en la mejor ciudad para vivir. Se trataba, sin embargo, de un régimen de tolerancia, pues las barreras que el anglicanismo, iglesia oficial, había establecido para los católicos en la vida pública se aplicaban también en su caso» (SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Los judíos*, op. cit., p. 453).

¹⁷¹⁸ Nos referimos al Decreto dictado el 8 de noviembre de 1616 por la Administración de Ámsterdam, de resultados del *Remonstrantie* de Hugo Grocio: «cada pueblo tiene derecho a servir a Dios de acuerdo con sus propias creencias». Esta medida se aplicó también en las colonias holandesas de América.

¹⁷¹⁹ *Tratado de treguas e cessação de hostilidades entre el rey o senhor D. João IV, e os Estados Géraes das prouincias unidas dos Paizes Baixos, asignado na Haya 12 de junho de 1641, e ratificado em 18 de novembro do mesmo anno*. Puede consultarse en CHARLES CALVO, M., *Recueil complet des traités, conventions, capitulations, armistices et autres actes diplomatiques de tous les États de l'Amerique Latine, depuis l'année 1493 à nos jours*, t. I, Librairie de A. Durand, Paris 1862, pp. 54 y ss.

mercadorias, e empregos em os reynos, provincias, termos, e ilhas en Europa, e em cualquier otra parte cituadas daquem da linha¹⁷²⁰.

No es extraño que Juan IV accediera a conceder tales prerrogativas, a pesar de las presiones de la Inquisición. No desconocía el valor específico de los judeoconversos portugueses, sustentado en la solidez de sus lazos de grupo con las familias de judíos emigrados en Ámsterdam, gran centro financiero internacional de la Europa del s. XVII. Lo mismo que España, Portugal andaba necesitada de apoyos. No obstante, la fuerte presencia del Santo Oficio en la sociedad lusitana se deja sentir en el Tratado, allí donde trata del reconocimiento de la tolerancia religiosa:

Artículo 26: Os subditos, e moradores destas prouincias, que são christãos, uzem e gozem de liberdade de consciencia priuadamente em suas cazas, e dentro de suas naos, de liure exercicio de sua religião em todos os lugares, cidades, termos, prouincias, e ilhas do reyno de Portugal, ou em seus dependentes, ou seja desta parte da linha, em Europa, ou dallem della, aonde he primitido conmerciar (...)

Naturalmente, tolerancia reservada sólo a los cristianos. Juan IV no se vio en condiciones de extender su reconocimiento a todas las minorías sin excepción, como sí hiciera con la libertad de comercio y navegación.

Con todo, tampoco las leyes de la que llamamos hoy Holanda (Provincias Unidas del norte) imponían un acuerdo en otros términos. El judaísmo fue reconocido y amparado en Holanda en 1615; pero el estatuto de protección de los judíos holandeses en tránsito o con residencia en el extranjero no fue dado hasta 1657, cuando la captura de una nave holandesa con 27 sefardíes a bordo rumbo a las islas Barbados incendió los ánimos de sus correligionarios de Ámsterdam y motivó las protestas del *mahamad*¹⁷²¹ ante las autoridades de la ciudad.

¹⁷²⁰ El subrayado es nuestro. Continúa el precepto en los siguientes términos: «nem sera licito que a nenhum dos subditos de hũa, e outra parte, que por causa da mercancia cõcorrerem em cada hũa das ditas terras, trazendoas, ou leuandoas como dito he, se acrecentem, mais cizas, imposições, ou outros direitos de que aquellos que os mesmos moradores, e subditos das mesmas terras, costumão, mas igualmente em correspondencia gozem destas mesmas libertades, e priuilegios, dos quaes elles antes usauão, primero que Portugal fosse pelos Castelhanos sobjgado».

¹⁷²¹ Comité rector o Corte rabínica de la comunidad judía de Ámsterdam, formado por seis *parnasim* (ancianos) y un *gabay* (tesorero). El primer *mahamad* fue constituido en la década de 1630 e integró las asambleas de las tres congregaciones unidas que en sus inicios componían la comunidad: «Beth Yahacov», «Neveh Shalom» y «Beth Israel». Cada *mahamad* elegía a su sucesor, tenía autoridad sobre todo cuanto concernía a la dirección comunitaria y regentaba la «Nación» y sus instituciones. Entre sus competencias destaca la de repartir los sitios en las sinagogas, fijar impuestos (*finta*) y cobrar el *ymposta*. Los *parnasim* ejercían un estricto control tanto sobre los funcionarios y empleados de la comunidad, como sobre los rabinos. La facultad de expulsar a los infractores de la ley, aplicar cualquier otra medida

5.- En España el colofón a este episodio lo pondrá el valido de Felipe IV, al que las circunstancias fueron adversas en todos los frentes, hasta que abandonó la Corte a principios de 1643¹⁷²². Ello significó un viraje en la política interior y exterior del monarca, derivando en una actividad hostil y desconfiante hacia los cristianos nuevos de origen portugués, de cuyos servicios, no obstante, el rey no podía prescindir. Tampoco se salvaron los más lejanos descendientes de los conversos españoles del s. XV. En 1644 fue arrestado por la Inquisición un pariente lejano de Luís de Santángel, converso que financió el primer viaje de Colón y consejero de Fernando el Católico. Aunque, desde luego, los primeros en caer víctimas de la actividad inquisitorial, amparados en la nueva coyuntura política, fueron los más cercanos colaboradores de Olivares, como Jerónimo Villanueva, otrora protonotario del Consejo de Aragón, encausado por el delito de herejía judaizante. A pesar de todo, la Inquisición ya no es la de antes. Es una institución decadente que, después de mostrar sin gran pudor la trayectoria hacia abajo que describe durante el período olivariano, procura cubrir con disimulo, con gestos de fuerza y muestras de prestigio, su pérdida progresiva de significación política en la Monarquía.

Finalmente, ¿qué fue de los hombres de negocios genoveses? Ciertamente es que desde la primera gran suspensión de pagos en 1627, la Corona incorporó a agentes de otras nacionalidades para fomentar la competencia. Destacaron, por supuesto, los banqueros portugueses, pero también los Fugger, saga de financieros alemanes que había costado la coronación de Carlos I de España como Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, dinero que recuperaron con las rentas del Maestrazgo, la plata de Guadalcanal y el mercurio de Almadén. El gran duque de Florencia, a cuyo Monte de Piedad Madrid debe la estatua ecuestre de Felipe III que hoy engalana su Plaza Mayor. Se buscaron banqueros en Milán, Nápoles y Sicilia y se entablaron negociaciones con la república de Rabat-Salé, fundada por moriscos expulsados en 1609. La Corona logró

disciplinaria e infligir penas pecuniarias estaba en sus manos. Debido a su alejamiento de la ortodoxia, el 27 de julio de 1656 el *mahamad* de Ámsterdam excomulgó y desterró a Baruj (Benito) Spinoza, célebre filósofo de origen sefardí, considerado uno de los tres grandes racionalistas del s. XVII, junto con Descartes y Leibniz, aunque su filosofía permaneció prácticamente desconocida hasta el XIX. Un extracto de la sentencia puede leerse en YOVEL, Y., «Why Spinoza was excommunicated?». *Commentary*, 64/5 (noviembre de 1977), p. 46.

¹⁷²² En el ámbito doméstico, las facciones conservadoras se opusieron desde un principio a la política “liberal” de don Gaspar, haciendo circular pasquines que señalaban su origen hebraico y lo acusaban de mal cristiano. Quevedo le dedicó la sátira *La isla de los monopantos*, cuya acción se desarrolla en una isla gobernada por «Pragas Chincollos», un anagrama de Gaspar, nombre de pila del conde-duque, y Conchillos, apellidado de un antepasado converso de aquél, Lope de Conchillos, secretario que fue de Fernando el Católico y hermano a su vez de la bisabuela del conde-duque.

incrementar el volumen de crédito en la década de 1630. Sin embargo, los genoveses siguieron siendo pieza clave del sistema. Por su control de los principales mercados de dinero o «ferias de pagos», concentraban más capital que ninguna otra firma europea. Con todo, el país entró en suspensión de pagos por segunda vez en 1647: el dinero de las Américas, la recaudación en Castilla y la extracción de plata, que acabó siendo sustituida por el cobre, descendieron bruscamente. Los grandes banqueros genoveses de Madrid murieron sin ser sustituidos.

La presión inquisitorial sobre los conversos se hizo tan insoportable, que en torno a 1680 muchos abandonaron el país, aunque sin llegar a desaparecer por completo. «Pero aún en la época de Carlos II había en España muchos negociantes portugueses, a los que se atribuía la condición de cristianos nuevos», afirma CARO BAROJA¹⁷²³. En ese momento la Inquisición todavía financiaba sus operaciones gracias, en buena medida, a las penas de multa y confiscación de bienes impuestas a los procesados. Pero los años dorados de los grandes asentistas terminaron. El Santo Oficio ya no contaba entre sus potenciales víctimas con ricas y poderosas familias de conversos a las que esquilmar. Desde este punto de vista, los transgresores con pocas propiedades que confiscar representaban pérdidas pecuniarias para el Tribunal. Pero al mismo tiempo se hacía incuestionable la importancia sociopolítica de la persecución y utilización de este grupo en los autos de fe. «Exigencia de una sociedad sedienta de representaciones fuertes, donde la palabra no es suficiente, el auto de fe suministra hoy, al igual que en el pasado, el soporte visual de la argumentación victoriosa»¹⁷²⁴. El discurso ideológico inquisitorial seguirá cumpliendo su papel a la perfección: los Otros, los diferentes, los heterodoxos, no sólo cargaban la conciencia, sino que se excluían socialmente.

Así pues, que el número de criptojudíos disminuyera a finales del s. XVII en última instancia no tuvo ninguna trascendencia en el cambio global hacia los prejuicios étnicos. De hecho, este declive es indicativo del proceso de aculturación de los conversos, en sí mismo una de las principales causas de aquellos prejuicios. Como tantas otras veces en la historia, la persecución religiosa y el odio étnico-cultural confluyen en objetivos y se refuerzan mutuamente.

¹⁷²³ *Los judíos en la España moderna...*, op. cit., t. II, p. 56.

¹⁷²⁴ BETHENCOURT, F., *La Inquisición en la época moderna...*, op. cit., p. 282.

VI. La singularidad del caso español

1.- En la Europa de la formación y expansión de los Estados nacionales (s. XVIII y primera mitad del XIX) se transforman en el imaginario colectivo las imágenes estereotipadas del judío. El estigma del judío, inicialmente de cariz religioso, que en la era moderna había pasado a tener un carácter social, reverdeció en el s. XIX con un acento político marcadamente secular.

La sociedad española había iniciado antes (s. XV) su peculiar proceso de transformación. En la determinación de aquello de lo que quiere protegerse, de lo que quiere mejorar y de lo que quiere defender, ya no se sitúa en primer plano la religión, sino la cultura, la sociedad, la nación o, simplemente, la forma de vida propia. El moderno aparato ideológico inquisitorial construye un discurso nuevo (léase un nuevo orden jurídico, político y social) en cuyo sustrato el elemento religioso se proyecta sólo en un segundo plano, aunque sigue resultando impenscindible. Ello provoca sin solución de continuidad una suerte de mutación de los dogmas religiosos sobre los que se asienta el orden segregacionista medieval, hasta el punto que no cabe emplear como sinónimos los términos «religioso» e «inquisitorial».

Tras varias centurias de férrea persecución conversas, en la España de los albores del s. XX todavía pervive el viejo espíritu inquisitorial, a pesar incluso del poder de atracción que despiertan las teorías y movimientos racistas que traen los vientos de Europa. Ello nos lleva a distinguir entre el racismo europeo propio del momento histórico y un racismo genuinamente español, aunque cada vez más mitigado conforme avanza el s. XIX, con sus características propias y ámbitos de proyección material y subjetivo también diferentes.

2.- La pregunta que surge entonces es, ¿a qué se debe la singularidad del racismo español? Responder exhaustivamente supondría toda una reflexión profunda sobre los diversos fenómenos confluyentes que durante el s. XIX permitieron fraguar el nuevo discurso de la ideología racista en Europa, para acto seguido precisar cuáles de ellos estuvieron ausentes o no se dieron con la misma intensidad en España. No es éste el marco adecuado para ocuparse a fondo de dichos fenómenos, aunque se hace preciso proporcionar algunas notas que nos ayuden a tomar postura frente a temas que son

objetivo declarado de estas páginas. Reconocemos tres: el auge de la ideología nacionalista, la dilatación de la época colonial del capitalismo y el uso instrumental de la ciencia para fundamentar de modo etnocéntrico la ideología racista¹⁷²⁵.

Empezando por lo último, está demostrado por todo tipo de estudios el desarrollo tardío tanto de las ciencias como del contexto intelectual de la emancipación burguesa o de la Ilustración en España. La historiografía europea del s. XIX dota al pensamiento político de una nueva concepción racista, basada en nuevos «descubrimientos científicos» que preconizan el dominio o la eliminación de las «razas inferiores» y asocia el mestizaje con la decadencia de la civilización. Pero tales hallazgos no tienen apenas acogida ni repercusión en nuestro país. Este atraso se debe en lo fundamental a la lucha ideológica y la inestabilidad política propia del entorno social español, pero también a factores como la relación entre ciencia y tecnología, en un país con escaso tejido industrial¹⁷²⁶, y al influjo siempre enajenante del Santo Oficio.

Cierto es que el Santo Oficio duró más en España y Portugal que en otros países, por la alianza del poder civil y la Iglesia, pero no lo es menos que su impronta se dejó sentir en la vida cotidiana de los españoles incluso después de su supresión definitiva. En otras palabras, el discurso inquisitorial había calado tan hondamente en las conciencias que sobrevivió al Santo Oficio y los estatutos de limpieza, dejando patente la futilidad de las grandes proclamaciones de tolerancia religiosa propias del período liberal decimonónico español.

No se nos malinterprete. No nos referimos tanto a las consecuencias negativas que el Santo Oficio tuvo para la Ciencia española con mayúsculas -cosa que algunos ponen en entredicho¹⁷²⁷- y más concretamente en el retraso material y científico español derivado de la actividad censora que llevó a cabo, cuanto de poner de manifiesto el profundo calado que tuvo en la mentalidad colectiva como instrumento de control social al servicio del poder. En este sentido, ALPERT sostiene que la Inquisición destruyó características que favorecían el progreso económico, lo cual es en parte cierto, entre otras consideraciones, porque el mundo de las finanzas y el comercio siempre estuvo

¹⁷²⁵ TORRENS, X., «Racismo y antisemitismo», op. cit., p. 353.

¹⁷²⁶ SÁNCHEZ RON, J. M., *El poder de la ciencia. Historia social, política y económica de la ciencia (siglos XIX y XX)*, Crítica, Barcelona 2007, p. 155.

¹⁷²⁷ DEDIEU, J.-P., «Responsabilité de l'Inquisition dans le retard économique de l'Espagne. Eléments de réponse», en J.-P. AMALRIC et al., *Aux origines du retard économique de l'Espagne, XVIe-XIXe siècles*, Presses Universitaires de Grenoble-CNRS, Paris 1983, pp. 143-153.

encarnado en los procesos inquisitoriales, «de modo que quedó estigmatizada toda una clase de comportamiento económico porque las dos terceras partes de las personas que la practicaban eran conversos»¹⁷²⁸. En el mismo instante en el que el mundo católico percibió las ideas y las fuerzas económicas modernas como ajenas a la religión, «y por ello sospechosas, si no rechazables»¹⁷²⁹, quedó neutralizada la influencia de la “cultura judeoespañola”, dicho sea cultura entre comillas.

3.- La aparición de la corriente regeneracionista como reacción a la crisis de 1898 trajo consigo un soplo de aire renovador, aunque tarde y con apenas repercusión en amplias zonas del país.

Se plantea entonces con efervescencia la necesidad de impulsar la educación y el desarrollo científico como vía de desarrollo tecnológico y de aproximación a los países europeos¹⁷³⁰.

Para entonces Europa y Norteamérica ya aplican criterios “científicos” en la determinación de los sujetos, con el objetivo declarado -al menos originariamente- de protegerse de elementos indeseables o peligrosos, a los que se esteriliza como medida de defensa social y de perfeccionamiento de la raza autóctona, mediante la unión de los más sanos e inteligentes. Ineluctablemente toma carta de uso común la eugenesia en el ordenamiento jurídico de distintos países de Occidente, merced al influjo de científicos comprometidos con las corrientes de pensamiento basadas en la teoría darwinista. Uno de ellos, Francis Galton, primo de Charles Darwin, acuñó la palabra «eugenesia» en 1883.

He entend it [eugenesia] to denote the “science” of improving human stock by giving “the more suitable races or strains of blood a better chance of prevailing speedily over the less suitable”¹⁷³¹.

Antes del advenimiento de la Segunda República española, leyes eugenésicas ya habían sido promulgadas en Noruega (1915), Canadá (1921), Estados Unidos (1926)¹⁷³², Suiza (1928) y Dinamarca (1929). En España se habían aplicado medidas de

¹⁷²⁸ *Criptojudasmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII...*, op. cit., p. 250.

¹⁷²⁹ Ibid.

¹⁷³⁰ VALLE, A. DEL, *Aportación bio-bibliográfica a la Historia de la Ciencia*, Narcea, Madrid 1998, p. 54.

¹⁷³¹ KEVLES, D. J., *In the name of eugenics: genetics and the uses of human heredity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1986, p. IX. Otra definición de eugenesia en HALLER, M., *Eugenics: hereditarian attitudes in American thought*, Rutgers University Press, New Jersey 1963, p. 3.

¹⁷³² Previamente, en 1907, el Estado de Indiana ordenaba esterilizar forzosamente a ciegos, sordos, alcohólicos, tuberculosos, drogadictos, sífilíticos, leprosos, deformes, criminales, idiotas y vagabundos. La norma fue copiada por numerosos Estados de la federación. La Corte Suprema la adoptó en 1926 con

parecido cariz, aunque libres de componentes racistas. Recordemos, por ejemplo, la orden de 25 de diciembre de 1780 dictada por Carlos III contra los mendigos voluntarios, ociosos y mal entretenidos. En ella observamos la desaparición del criterio por el cual no se podía privar de libertad a quien no cometiera delito y además contribuyera a facilitar la ejecución de obras de caridad. Se trata de actuar sobre los asociales o proclives al delito, pero en función de los hechos que les fueran imputables, no de las características genéticas del sujeto.

La consolidación del movimiento eugenésico trajo consigo, en las últimas décadas del s. XIX y primeras del XX, políticas de restricción de entrada de inmigrantes, así como su control y planificación, en países como Australia, Canadá y Estados Unidos. Australia cerró sus fronteras a los inmigrantes no anglófonos so pretexto de fundar una Australia blanca. El resultado de esta política significó la exclusión de ciertos súbditos británicos, anglófonos por definición: los hindúes¹⁷³³. Canadá, por su parte, expresó frecuentemente su preferencia por los inmigrantes británicos y norteamericanos, sobre todo agricultores.

As a concession to those who argued for more restrictive policies, however, the government amended the Immigration Act in 1960 and 1910 to provide for greater selectivity in the admissions process in order to weed out undesirable immigrants. (...) Most significantly, restrictive regulations on the admission of Chinese (head taxes), East Indians (continuous journey requirements), and Japanese (a voluntary emigration quota) drastically reduced the volume of Asian immigration, reflecting nativist sentiments¹⁷³⁴.

En Estados Unidos la tendencia restrictiva a la inmigración, iniciada en la década de 1880, resulta influenciada por el *House Committee of Immigration and Naturalization*, presidido por el congresista republicano por Washington Albert Johnson. En 1921, el Congreso dio luz verde a una ley que incorporaba un sistema de cupos, con el objetivo de reducir la entrada de inmigrantes de Europa mediterránea y oriental, así como de Latinoamérica y Asia. Esta ley fue aprobada como medida temporal hasta la aparición, en 1924, de la *Immigration Restriction Act*, copatrocinada

el objetivo de preservar la pureza de la raza blanca de origen sajón. Oficialmente, las leyes eugenésicas no se abolieron en Estados Unidos hasta 1973.

¹⁷³³ Sobre la llamada *White Australia policy* vid. el clásico de WILLARD, M., *History of the White Australia policy to 1920*, Melbourne University Press, Melbourne 1923.

¹⁷³⁴ KELLEY, N. y TREBILCOCK, M. J., *The making of the mosaic: a history of Canadian immigration policy*, 2.^a ed., University of Toronto Press, Toronto 2010, p. 15.

por Johnson y el senador David A. Reed. La fórmula Johnson-Reed redujo rápidamente a las razas inferiores blancas dentro del factor político *whiteness*¹⁷³⁵.

4.- A todos estos contrastes, añádase el declive colonial español. No en balde, fue sólo en el transcurso del s. XIX, ya en la fase del gran imperialismo, cuando las prácticas violentas contra los pueblos subyugados recibieron una justificación decididamente racista, y el racismo dio pábulo al sometimiento colonial. El concepto de raza comienza, así, a integrar claros rasgos político-ideológicos, pero España, sumida en sus propios problemas estructurales y más preocupada por conservar lo que aún le quedaba de su antiguo esplendor, permanece ajena a estos cambios.

Surge en este contexto europeo una nueva forma de comunidad política, que hasta hoy ha prevalecido: la nación. En el paso de la soberanía del monarca a la del pueblo, la nación determina quién detenta exactamente esta soberanía. Fue la idea de «nación», al menos en principio, la forma de expresión política concreta del universalismo ilustrado. No obstante, pronto esta nueva categoría de universalismo, enfrentado ideológicamente al particularismo, fue equiparada con una determinada clase burguesa o con una determinada nación, por lo que, en general, la consideración de los no pertenecientes a ella tendía en consecuencia a deshumanizarlos. La idea de una sola humanidad se procuró en estos casos sus propios términos opuestos de lo no humano.

Al final, habrían de ser ideologías racistas las que completaran el concepto de ser humano (propiamente, sin opuesto), con la paradoja de opuestos tales como ser inhumano o inferior, para entregar tanto a individuos como a pueblos enteros al exterminio masivo políticamente legítimo¹⁷³⁶.

Aparece aquí una lucha simétrica y global entre pueblos y naciones, y entre grupos dentro de una sociedad. La superioridad y hegemonía de unos sobre otros es presentada como el resultado de una eterna lucha de las razas, y, por lo tanto, del curso de la naturaleza y de la historia.

5.- De otra parte, el nacionalismo lleva asociado la exaltación del pasado, el romanticismo de unos orígenes puros y heroicos, y, en el plano de la práctica, la rivalidad de los pueblos y de los idiomas, lo que acaba por dar paso a la xenofobia. Ello

¹⁷³⁵ Sobre este concreto período en Estados Unidos vid. HIGHAM, J., *Strangers in the land: patterns of American nativism, 1860-1925*, Rutgers University Press, New Brunswick 1955.

¹⁷³⁶ GEULEN, C., *Breve historia del racismo*, trad. por E. Bombín Izquierdo y J. de la Hera Martínez, Alianza Editorial, Madrid 2010, p. 78.

permite ver en el nuevo conciudadano judío francés, alemán, inglés, etc., al advenedizo, al extranjero. Sin solución de continuidad, arraiga en plena Europa una de esas imágenes estereotipadas secularizadas de los judíos a las que nos referíamos antes, que tiene que ver con las características nacionales: se les acusa de falta de patriotismo o de inadaptación a los valores y tradiciones nacionales de la “sociedad de acogida”.

La imagen de lo judío ligada a vinculaciones apátridas representa una clara muestra de lo diferentes que llegaron a ser entonces las bases de la judeofobia ibérica de la europea. Esta hipótesis se verifica con el establecimiento tardío de minorías étnicas y religiosas en la Península. A diferencia de otros lugares de Europa, donde los judíos ya habían logrado la emancipación¹⁷³⁷, España sigue siendo un país “sin judíos”¹⁷³⁸.

Refiriéndose a la situación por la que atravesaba España, GONZÁLEZ GARCÍA sostiene que «consistía este antisemitismo previo en estar localizado en determinados círculos, especialmente de la Iglesia y también de los grupos vinculados al absolutismo

¹⁷³⁷ El movimiento de emancipación afloró en Francia en 1791, y años más tarde en Grecia (1830), Inglaterra (1858), Italia (1870), Alemania (1871) y Noruega (1891).

¹⁷³⁸ La llegada de judíos a España se inicia de forma tímida y aislada a finales del s. XVIII, como consecuencia de la relajación de las leyes inquisitoriales. Una orden de 25 de abril de 1786 permite de hecho la entrada de judíos siempre que llevaren licencia real. Se sabe que Nathan Rothschild financió la campaña de Wellesley contra los franceses. Medio siglo después, la banca que lleva su nombre crea una entidad española, la *Sociedad Española Mercantil e Industrial*, cuyas sucursales dirigirán banqueros de origen judío como los Bauer y los Weisweiler. Las fuentes datan la presencia de grupos judíos desde la década de 1830. Los primeros en establecerse proceden de Bayona, desde donde habían entablado relaciones comerciales con el País Vasco español a principios de siglo. CARO BAROJA (*Los judíos en la España moderna...*, t. III, op. cit., pp. 206-207) cita las firmas de A. León, I. León y Delvaille y Attias, que abrieron sucursales en San Sebastián. Les siguieron, entre 1843 y 1855, casas como las de Frois Hnos. y Silva Hnos., que instalaron fábricas en Vergara y Villabona, Rodrigues y Salzedo en Tolosa y Achille Delvaille en San Sebastián, seguido más tarde de D. Pinède y Cía., Benoît, Salcedo y Cía., Alphonse Benoît y Hno. e Isaac Salzedo e hijos. Los hermanos Péreire, de origen bordelés, fundaron en 1864 la *Sociedad General de Crédito Mobiliario Español*. Con todo, no se ha documentado vida judía organizada en la Península hasta finales del s. XIX. La población judía se cimentó partiendo de sucesivos flujos migratorios con diferente procedencia. Cabría distinguir dos fases o períodos. Una primera oleada (1860-1892) con judíos procedentes de Marruecos -refugiados de la guerra de África-, Francia y Alemania -financieros que vienen a España a invertir en la industrialización del país- y Rusia y Europa oriental -huyendo de los pogromos-. Y un segundo período (1914-1930), dentro de uno más amplio que comprendería hasta 1945, que conoce oleadas más importantes, como la de los judíos turcos y griegos tras el desmembramiento del Imperio Otomano -a quienes va dirigido esencialmente el célebre Real Decreto de Primo de Rivera, de 20 de diciembre de 1924-, o la de la primera diáspora de judíos alemanes y centroeuropeos del período hitleriano. De ambas oleadas de inmigrantes no se encuentra apenas rastro hoy. La primera comunidad judía de España se localiza en Sevilla hacia 1914. El reconocimiento legal no llegará hasta 1919 (comunidad de Barcelona) y 1920 (comunidad madrileña). Sobre la cuestión, por todos, GONZÁLEZ GARCÍA, I., *Los judíos y España después de la expulsión. Desde 1492 hasta nuestros días*, Almuzara, s.l. 2014. Una síntesis histórica de los judíos contemporáneos hasta la Guerra Civil en ISRAEL GARZÓN, J., «El exilio republicano y el final de la vida intelectual y comunitaria judía en España», en J.-R. LÓPEZ GARCÍA y M. MARTÍN GIJÓN (eds.), *Judaísmo y exilio republicano de 1939*, op. cit., pp. 15-37.

borbónico y más tarde al integrismo católico y al carlismo»¹⁷³⁹. En resumidas cuentas, aquí no se transforman las imágenes estereotipadas del judío, antes al contrario, siguen ancladas en prejuicios religiosos, apartados de los planteamientos del antisemitismo secularizado europeo de entonces¹⁷⁴⁰. Hay que considerar que en España, durante siglos, no fueron los judíos el blanco de las prácticas de segregación y persecución, sino los herejes acusados de judaizar. Ello, lógicamente, tuvo incidencia en el discurso del odio, apoyado necesariamente en axiomas religiosos, que habían de sustentar aquella praxis. O dicho de otro modo: el discurso ideológico inquisitorial no adoptó los rasgos exclusivamente secularizados propios de las doctrinas políticas herederas del ilustrismo. Traemos a colación este párrafo de los debates de las Cortes de Cádiz:

Si algún hebreo oculto se descubre entre nosotros y delinquiere, castíguesele según las leyes del Estado, pero no se le cuelgue de la garrucha, ni se le aplique el potro, ni se le arroje a las hogueras, sólo por el hecho de ser hebreo¹⁷⁴¹.

La referencia a las «hogueras», al «potro», a la «garrucha», tanto como el adjetivo «oculto» o la alusión a «las leyes del Estado» -por contraposición al Derecho canónico-, muestran a las claras que no se entiende la represión de los «judíos» (formalmente: descendientes de conversos que judaizan) fuera de la justicia inquisitorial. Lo que las Cortes de Cádiz discuten no es tanto el trato que dar a los apátridas, sino si continuar persiguiendo y castigando la herejía; en definitiva, si disolver el Santo Oficio.

Pero el hecho que marcará definitivamente el carácter idiosincrásico español en este terreno viene a raíz del reencuentro con los sefardíes del norte de África y los Balcanes, y que orillará en la obra política y literaria de un personaje clave, el senador Ángel Pulido¹⁷⁴². La judeofobia española no sólo no adopta rasgos secularizados, sino

¹⁷³⁹ GONZÁLEZ GARCÍA, I., «El antisemitismo moderno llega a España: el affaire Dreyfus», en G. ÁLVAREZ CHILLIDA y R. IZQUIERDO BENITO (coords.), *El antisemitismo en España*, op. cit., p. 166.

¹⁷⁴⁰ «El racismo ideológico arrastró su racismo a las ideologías nacidas en los albores de la Revolución francesa. La secularización de la Ilustración condujo a una secularización del racismo, pero no trajo su erradicación» (TORRENS, X., «Racismo y antisemitismo», op. cit., p. 353).

¹⁷⁴¹ Extracto de un discurso del diputado liberal Ruiz Padrón, cit. en CARO BAROJA, J., *Los judíos en la España moderna...*, t. III, op. cit., pp. 178 y ss.; y GONZÁLEZ GARCÍA, I., «La cuestión judía y la crisis del 98: el regeneracionismo y la figura de Pulido», en U. MACÍAS, Y. MORENO KOCH y R. IZQUIERDO BENITO (coords.), *Los judíos en la España Contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2000, p. 27.

¹⁷⁴² Autor de *Los israelitas y el idioma castellano* (1904) y *Espanoles sin patria y la raza sefardí* (1905), Ángel Pulido y Fernández lideró en el Madrid de principio del s. XX un movimiento cultural en torno a los sefardíes, a resultas del cual obtuvo autorización para abrir sinagogas en España (1909) y se fundó la Alianza Hispano-Hebrea (1910), proyecto acariciado por Pulido desde mucho antes, con el rey Alfonso

que Pulido dirige a España hacia un filosefardismo que perdurará hasta el estallido de la Guerra Civil, y lo que resulta, si cabe, más sintomático, justo en un período de intensificación de la violencia antisemita en otras partes del continente (v. gr., *affaire Dreyfus*, publicación de *Los Protocolos de los Sabios de Sión*, etc.).

El sefardismo desapareció brutalmente en 1936, sin dejar huella, o casi, porque carecía de substancia: sus promotores no habían conseguido convencer al objeto de su movimiento, los judeoespañoles, del interés que tenían en estrechar los lazos con la antigua madre patria. En cambio, habían logrado que España fuera considerada como un país filosemita, argumento que Franco pudo retomar a su favor en 1949 cuando lanzó la leyenda acerca de su acción a favor de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial¹⁷⁴³.

Las palabras de GONZÁLEZ GARCÍA -que compartimos- nos hacen plantearnos si el hecho de que la Inquisición durara más en España y Portugal que en otros lugares, así como la tardía derogación de los estatutos de limpieza de sangre, no da razón por sí solo de que la judeofobia ibérica refleje una dimensión religiosa a todo lo largo y ancho del s. XIX y principios del XX. No se puede pasar por alto que el Santo Oficio es en lo formal una institución religiosa, cuyos oficiales, reclutados en su mayor parte de la orden de los dominicos, son a su vez juristas versados en Derecho canónico y que, a lo largo de su historia y hasta su disolución, su principal objetivo declarado es descubrir, perseguir y castigar la herejía. Ello explica, por ejemplo, que las limitaciones de

XIII como presidente de honor. Aprovechando su condición de senador, también llevó a cabo meritorias acciones en el exterior: intercedió a favor de los sefardíes del Marruecos español y, durante la Primera Guerra mundial, promovió una campaña a favor de los sefardíes de los Balcanes. No ahorró esfuerzos durante treinta años, a pesar de la paradoja ideológica que envolvía su acción política, pues siendo un político conservador (senador monárquico por la Universidad de Salamanca) sus campañas hallaron más apoyos en las filas de sus adversarios políticos que en su propio partido. Escribe al respecto RODRÍGUEZ MOLINA que las motivaciones del «paladín del filosefardismo», como él lo califica, «son algo confusas: lo que realmente guió su actuación fue el entusiasmo patriótico y las posibilidades económicas y culturales para España, no un genuino sentimiento filosemita, puesto que no se interesó por las comunidades españolas y no era favorable a la idea del retorno a España ni a la de la libertad religiosa» («Comunidades judías en Andalucía (ss. XVIII-XIX)», parte 3). Más que confusas o paradójicas, a nuestro juicio, fueron ambivalentes. Pulido nunca ocultó su convicción de que por medio de la cooperación de los sefardíes que se ubicaban en los países nacidos del desmantelamiento del Imperio Otomano, España aumentaría sus activos en el comercio del Mediterráneo oriental; pero al mismo tiempo se afanó por salvar y mejorar la suerte de estos sefaríes de Levante, y no sólo de ellos, como acabamos de ver. Más complejo resulta formarse una opinión a propósito de su posición ante la cuestión de la libertad religiosa. Conservador monárquico, católico practicante y ferviente patriota, hay que entender la posición de Pulido, ante todo, como la de un humanista, de la casta de los intelectuales, los progresistas y los románticos, o, como se ha apuntado en alguna ocasión, de los utópicos. Sobre la figura de Pulido, sus campañas y el filosefardismo vid. GONZÁLEZ GARCÍA, I., *Los judíos y España después de la expulsión...*, op. cit., pp. 177-183; Id., *El retorno de los judíos*, Nerea, Madrid 1991, pp. 175-207; Id., «La cuestión judía y la crisis del 98: el regeneracionismo y la figura de Pulido», op. cit.; ÁLVAREZ CHILLIDA, G., *El antisemitismo en España...*, op. cit., pp. 261-300; ROHR, I., *La derecha española y los judíos, 1898-1945. Antisemitismo y oportunismo*, PUV, Valencia 2010, pp. 34-57.

¹⁷⁴³ TOUBOUL TARDIEU, E., «El sefardismo en los años 1930. Antecedentes de contactos entre judíos y republicanos en España», en J.-R. LÓPEZ GARCÍA y M. MARTÍN GIJÓN (eds.), *Judaísmo y exilio republicano de 1939*, Hebraica, Madrid 2014, p. 66.

derechos civiles sufridos hasta muy entrado el s. XIX por católicos y judíos en Inglaterra no sean equiparables a la alianza del poder civil y la Iglesia en la Península. En España se hace menester una revolución liberal, y no una autorreforma de la Iglesia o del Estado, para abolir el Santo Oficio. Si las Cortes gaditanas suprimieron la Inquisición en 1813, de inmediato se restauró bajo la Monarquía fernandina, no a causa de la aparición repentina de un gentío de judaizantes, sino porque el Santo Oficio garantizaba la aniquilación del pensamiento herético y constituía un bastión de la tradición y de la Iglesia. Como en otras ocasiones, el pueblo llano tomó la iniciativa y se anticipó a los planes del rey. Antes de que éste publicase el célebre manifiesto de Valencia que marca el inicio de la restauración del absolutismo en España, de 4 de mayo de 1814, Sevilla celebra actos de exaltación del Santo Oficio.

El 6 de mayo, antes de haberse dado a conocer oficialmente el mencionado manifiesto (no fue publicado en la *Gaceta de Madrid* hasta el día 11), pero quizá disponiendo de información sobre su contenido, en medio de un tumulto popular se llevó la bandera de la Inquisición al castillo de Triana, sede del Tribunal sevillano, se cantó un *Te Deum* en su honor en la catedral, se adornaron las casas y hubo iluminaciones en la ciudad como en las grandes ocasiones. En algunas diócesis, las autoridades eclesiásticas asumieron interinamente el papel de inquisidores y publicaron edictos instando a la población a denunciar a los herejes y a los poseedores de libros prohibidos¹⁷⁴⁴.

6.- Naturalmente, la larga memoria histórica de espíritu y prácticas inquisitoriales no desapareció de la noche a la mañana, sencillamente, porque para una sociedad empobrecida y aislada en lo material, pero sobre todo en lo moral, no era posible escapar de la atracción gravitatoria de un orden que había calado muy hondo en el gen español. El discurso ideológico inquisitorial sobrevivió a la supresión de la Inquisición y a la derogación de los últimos estatutos de limpieza de sangre en medios políticos católicos conservadores, de cuya incidencia en el enfoque que el liberalismo doctrinario otorga al estatuto jurídico del judaísmo dan cuenta numerosos estudios sobre este período¹⁷⁴⁵.

En fecha tan tardía como 1877, disuelto ya el Santo Oficio y derogados los estatutos, a un candidato al sacerdocio se le impidió entrar en el seminario porque doscientos años antes sus ancestros fueron quemados en la hoguera por practicar el judaísmo después de recibir el bautismo. Le dijeron: “Puede que usted sea como uno de ellos”¹⁷⁴⁶.

¹⁷⁴⁴ LA PARRA, E. y CASADO, M.^a A., *La Inquisición en España. Agonía y abolición*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2013, p. 134.

¹⁷⁴⁵ Vid. entre otros ÁLVAREZ CHILLIDA, G., *El antisemitismo en España...*, op. cit., pp. 95-170; y ROZENBERG, D., *L’Espagne contemporaine et la question juive...*, op. cit., pp. 55-74.

¹⁷⁴⁶ ALEXY, T., *La mezuzá en los pies de la Virgen...*, op. cit., p. 232.

Hemos aludido al concepto de justicia o discurso inquisitorial, pero, ¿qué peculiar concepción de la justicia subyace en él? ¿Cómo los oficiales del Santo Oficio articularon su misión y la justificaron desde el punto de vista religioso en tiempos en los que el espíritu étnico infectó tan profundamente a las actividades, valores y visión del mundo de la Inquisición? ¿Qué lo diferencia de otros Derechos perversos¹⁷⁴⁷?

Cuando se trató de justificar la fuerza punitiva del Tribunal, el Santo Oficio siempre defendió que su misión no era exterminar, sino corregir a sus enemigos. Bajo este principio subyacen dos ideas. De un lado, el perdón y la misericordia divinos, dignos frutos de la penitencia a la que se ven sometidos los pecadores a quienes aquellos rigores van dirigidos. Pero no son los únicos. Están aquellos otros relapsos que abusan de la clemencia divina y para quienes la justicia se dota de otro significado: la venganza. En los autos de fe ambos supuestos se representan mediante símbolos, una cruz verde y otra blanca, que acompañan a los reos precediéndolos en la procesión.

Cuando se saca [la cruz blanca], se forma una segunda procesión diferente, situada al final, después de la cruz verde, como si se tratara de demostrar que no es parte de la primera ya que es acompañada al igual que la verde por un cortejo formado por ministros, notarios, comisarios, consultores, calificadores, eclesiásticos y señores de título. Son dos procesiones superpuestas o consecutivas: la representación de una Inquisición que solicita el perdón y la de un tribunal judicial que asume sus conclusiones -aunque sean extremas- y está dispuesto a castigar con la última pena¹⁷⁴⁸.

Al tema de la divina clemencia se añade otro factor a retener: el nulo sentimiento de culpa que los cristianos albergaron, amparado, cuando no auspiciado, por las más altas instancias eclesiásticas, único referente moral de la época. DOMÍNGUEZ ORTIZ, refiriéndose a la condición de expertos en Derecho canónico de los inquisidores, afirma cuanto sigue:

Les predisponía a considerar la vida religiosa como un conjunto de relaciones jurídicas, tendencia que el carácter burocrático de sus funciones tenía que reforzar. Nada, pues, de extraño tiene su radical incomprensión hacia el misticismo, hacia todas las manifestaciones de la vida religiosa como intimidad personal y exuberancia sentimental. Ningún sentimentalismo, ninguna pasión se detecta en la actuación de los inquisidores, si los rasgos de piedad hacia sus víctimas eran raros, todavía era más raro que se encarnizaran contra ellas¹⁷⁴⁹.

¹⁷⁴⁷ Con esta expresión nos referimos al papel del Derecho como clave para revestir de legitimidad hábitos sociales perversos. Rousseau lo constata cuando afirma que «el más fuerte no lo es siempre demasiado para ser constantemente amo o señor, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber» (*El contrato social*, 8.ª ed., EDAF, Madrid 1983, p. 50).

¹⁷⁴⁸ MAQUEDA ABREU, C., *El auto de fe*, op. cit., p. 220.

¹⁷⁴⁹ *Autos de la Inquisición de Sevilla...*, op. cit., pp. 80-81.

El mensaje original del cristianismo, que proclamaba la fraternidad universal y el amor incluso a los enemigos, fue revolucionario y podía haber sentado las bases de una filantropía compartida por todos los reinos cristianos. Es cierto que la Iglesia católica fue la única institución que cuestionó la licitud moral de la exclusión social de los conversos. Pero su mensaje original pronto se redujo a una especie de programa de mínimos. «Ama al prójimo como a ti mismo», siempre que -añadimos- su corazón lata al mismo ritmo que el tuyo, como hermano en la fe.

7.- En general, y por lo que se refiere al período que transita del Medioevo al Barroco, todos los súbditos y vasallos de Su Católica Majestad fueron educados en el amor a Cristo y a los demás católicos, y, al mismo tiempo, en el odio al diferente, no sólo a los infieles y herejes, sino también a las minorías étnicas por razón de origen y parentela: conversos, moriscos y gitanos, principalmente.

En este orden de ideas, el haber dotado a la discriminación racial -en aras a erradicarla- de un componente moral reprobable hubiera supuesto un progreso inmenso. Sin embargo, la realidad fue muy diferente. En ningún momento el racismo devino categoría moral: su práctica no le convirtió en perverso y, desde luego, en usurpador de derechos, siendo no obstante que en la génesis del comportamiento racista está involucrada la apropiación progresiva de parcelas individuales que corresponden a los derechos de otros seres humanos. Afirma TIERNO GALVÁN al respecto:

Una educación adecuada desde la niñez puede inhibir los centros de la agresividad o estimularlos. (...) Los resultados del entrenamiento son tan eficaces y se llega a bloquear ciertas respuestas y liberar otras hasta tal grado, que se puede matar y torturar a otros con la conciencia de que se cumple un deber. Este hecho, verificable, por ejemplo, en el antisemitismo, inclina a pensar que el entrenamiento proporcionado por la sociedad cristiana con relación a los principios cristianos es defectuoso¹⁷⁵⁰.

Visto lo visto, se entiende el interés que albergó la masa de «cristianos viejos» de no ser equiparados en derechos a los «impuros». Sus oportunidades de subir en la escala social o, en el mejor de los casos, mantenerse, pasaban por guardar las distancias con sus competidores conversos, un colectivo numeroso que de la noche a la mañana había dejado de estar sujeto a la legislación restrictiva de los judíos. En teoría, nada les impedía competir con los viejos cristianos en igualdad de condiciones, de ahí la necesidad de despojar a esos “Ellos” -tan miserables como los cristianos viejos en lo material o casi, pero infinitamente más en lo moral- de las prerrogativas del “Nosotros”

¹⁷⁵⁰ *Obras completas*, t. III. (1963-1968), Aranzadi, Cizur Menor (Navarra) 2009, p. 619.

referencial. TEMPRANO nos pone sobre la pista del grado de implantación que alcanzó esta mentalidad:

La idea de la pureza de sangre gozó en nuestro país del mayor prestigio durante siglos. De tal forma que el tener sangre “manchada” de moro, judío, penitenciario o villano fue uno de los mayores racismos de tipo religioso que los españoles han padecido durante siglos. Posiblemente en nuestro tiempo todavía no llegamos a tener una idea clara de lo que supuso semejante concepto, que se contraponía al de “cristiano viejo”, cuya sangre era “limpia e impoluta”, es decir, sin posibilidad de sospecha¹⁷⁵¹.

Se construye una sociedad en la que, obligatoriamente, son apartados y perseguidos ciertos elementos indeseables procedentes de naciones consideradas extrañas¹⁷⁵². Pero, aunque el proceso deviene largo y complejo, se acaba llegando a un sistema de equilibrio muy estable. La suerte de los neófitos importa poco. Fuera del sistema quedan al albur de los ánimos del pueblo que, a menudo, da rienda suelta a sus más bajos instintos. Se propaga la idea de que hay que debilitarlos, o en última instancia, erradicarlos, por el bien del ordenamiento social. Aparece aquí en toda su fuerza la idea del «mal necesario» en forma de concesiones al desamparo de los más débiles que tanto ha dado que hacer en la historia y sigue dando que hablar en las democracias occidentales actuales.

8.- Con todo, se hace preciso reconocer y marcar las distancias entre este Derecho perverso y las tristemente célebres leyes de Nüremberg¹⁷⁵³, a fin de apreciar el proceso de involución que ha sufrido el antisemitismo a lo largo de la historia, y que culmina con la masacre de seis millones de seres humanos a manos del nacionalsocialismo. RAUL HILBERG, uno de los más importantes historiadores del Holocausto, lo expone con autoridad:

[Los nazis tomaron del pasado] el propio contenido de las leyes que promulgaron. Por ejemplo: la exclusión de judíos de los cargos públicos, la prohibición de matrimonios mixtos, la prohibición de emplear en sus hogares a criadas arias menores de cuarenta y cinco años, los decretos de marcado, en particular la estrella amarilla, el gueto obligatorio, la puesta bajo tutela de todo testamento judío redactado con la intención de excluir de la herencia a un cristiano. Un gran número de estas medidas habían sido moldeadas a lo largo del tiempo durante más de mil años por las autoridades de la Iglesia y después por los gobiernos seculares que siguieron esas huellas. Y la experiencia así acumulada se convirtió en una reserva que ellos utilizaron, en verdad, hasta un grado sorprendente. Se puede comparar un gran número de leyes y de decretos alemanes con sus correspondencias en el pasado y establecer paralelos absolutos. Incluso en el

¹⁷⁵¹ *La caverna racial europea*, Cátedra, Madrid 1990, p. 113.

¹⁷⁵² En el sentido que en los ss. XIV-XVII se dio a la expresión «judíos de nación».

¹⁷⁵³ Nos referimos, principalmente, a la Ley para la protección de la sangre y el honor alemanes y a la Ley de ciudadanía del Reich, publicadas ambas en el Boletín Oficial del Reich, año 1935, parte I, pp. 1146-1147.

detalle, como si existiera una memoria que se prolongara automáticamente hasta los años 1933, 1935, 1939 y más.

[Los alemanes] inventaron muy poco, ni siquiera el retrato del judío, que también fue copiado de unos textos que se remontan al siglo XVI. (...) Ellos sólo inventaron con la “solución final”. Esa fue su gran invención, eso fue lo que hizo a este proceso diferente de todo lo que había precedido. A este respecto, lo que se produjo, cuando la “solución final” fue adoptada, o para ser más preciso, cuando la burocracia se la apropió, fue un giro decisivo en la Historia. Aún aquí, yo sugeriría una progresión lógica que llegó a madurar en lo que podría llamarse una culminación. Pues desde los primeros tiempos, desde el siglo IV, el siglo V y el siglo VI, los misioneros cristianos les habían dicho a los judíos: “Ustedes no podrán vivir entre nosotros como judíos”. Los jefes seculares que los siguieron a partir de la Alta Edad Media decidieron entonces: “Ustedes ya no pueden vivir entre nosotros”. Y al final los nazis decretaron: “Ustedes ya no pueden vivir”.¹⁷⁵⁴

Queda claro, pues, a propósito de los paralelismos que establece HILBERG, que mientras el llamado Derecho perverso respaldó la segregación, la discriminación, la expoliación y la persecución, en definitiva, la aniquilación cultural de la comunidad judía, con Nüremberg fenece el concepto de persona, o mejor, queda confinado a solo un grupo, la raza aria, tanto desde el punto de vista material como subjetivo. En su aspecto material amparando y legitimando los mecanismos de represión del nacional-socialismo, desde los pogromos callejeros de las SA, a la concentración, deportación y, finalmente, el exterminio físico y moral de millones de seres humanos. Dicho de otra forma, tradujo en términos legales lo que ya era un principio esencial en el *Mein Kampf* de Adolf Hitler, el *Völkischer Beobachter* de Josef Goebbels y el programa de la NSDAP de 1920: la definición de la ciudadanía en términos exclusivamente raciales.

Sólo puede ser ciudadano aquél que sea miembro del pueblo. Miembro del pueblo puede ser sólo aquél que tenga sangre alemana, sin relación con su confesión religiosa. Ningún judío, por lo tanto, puede ser miembro del pueblo.¹⁷⁵⁵

Y en su aspecto subjetivo porque los juristas sirvieron para allanar el camino, amén de para legitimar al propio régimen nazi, valiéndose de situaciones falsas y de interpretaciones maniqueas de las leyes raciales para pergeñar procesos desde los que el régimen aireaba su odio hacia los judíos y lo proyectaba en la población. Quiere decirse que los magistrados no se limitaron a aplicar las leyes, sino que combatieron a sangre fría a los judíos, privándoles de sus derechos en todos los ámbitos, cualquiera que fuera el estado de la legislación positiva antisemita en el momento de aplicarlos.¹⁷⁵⁶

¹⁷⁵⁴ Tomado de la entrevista registrada en el documental de C. LANZMANN, *Shoah* (Francia, 1985), distribuida en España por DIVISA Home Video, <http://www.divisared.es>.

¹⁷⁵⁵ Punto 4.º del programa de NSDAP de 25 de febrero de 1920.

¹⁷⁵⁶ Una muestra de esta táctica la encontramos en el célebre *affaire Katzenberger* o, más concretamente, en la actuación de los magistrados de la causa, jueces Oswald Rothaug, Heinz Hugo Hoffmann y Karl

Comportamiento difícilmente imaginable en los inquisidores, que aplicaban escrupulosamente la ley, si se quiere con todo el rigor y “a placer”, pero sin salirse un ápice de sus estrechos márgenes, a juzgar por la documentación inquisitorial que ha llegado a nosotros.

Naturalmente, no acaban aquí las correspondencias que cabe establecer entre la España inquisitorial y la Alemania nazi¹⁷⁵⁷. No desconocemos que son muchas y que, como dice STALLAERT, con las debidas reservas (comparatismo constructivo), la aproximación de ambos fenómenos resulta un ejercicio intelectual muy instructivo¹⁷⁵⁸. Pero haciendo balance desde la perspectiva del Derecho, la conclusión, justamente y por lo que llevamos visto hasta aquí, es que muchos de los supuestos paralelismos no soportan el análisis. Véanse tres muestras claras: los supuestos de exención del Edicto de expulsión, el flujo migratorio de tornadizos y la política rectificatoria, inasumibles ni tan siquiera a título de hipótesis desde la experiencia histórica, jurídica y política del nacionalsocialismo.

Respecto de lo primero, ya hemos analizado la exención del Edicto de 1492 en las comunidades *megorashim* del norte de África, una página cuando menos sorprendente de las relaciones entre judíos ibéricos y españoles, en el curso de la cual hemos podido comprobar cuánto cambiaban la actitud y la posición de los mismos actores -judíos de un lado, autoridades españolas del otro- según se encontraran a un lado o al otro del estrecho de Gibraltar. Inquisición y conversiones forzosas en el Norte, coexistencia e incluso simbiosis judeo-cristiana en el Sur. Dice TOUBOUL TARDIEU:

Aunque se suela considerar que tras el Decreto de Expulsión de 1492, cesaron los contactos entre judíos y españoles, un estudio más detenido de la historia nos muestra que ése no fue el caso, puesto que de la ocupación de Orán entre 1509 y 1669 a la Guerra de África de 1859-1860,

Ferber. Vid. LEHRER, S., *Wannse House and the Holocaust*, McFarland, North Carolina 2000, pp. 117-122. De ineludible lectura es el trabajo de MÜLLER, I., *Los juristas del horror: la “justicia” de Hitler: el pasado que Alemania no puede dejar atrás*, trad. C. A. Figueredo, ACTUM, Caracas 2006.

¹⁷⁵⁷ No se nos malinterprete. No es nuestra intención tomar partido en la polémica doctrinal que ha enfrentado a historiadores e hispanistas de la talla de un JOSÉ ANTONIO ESCUDERO, SUÁREZ FERNÁNDEZ o DOMÍNGUEZ ORTIZ con NETANYAHU y otros autores de origen judío que han centrado sus investigaciones en los aspectos raciales de la persecución judía en España, a raíz de la publicación por éste de su libro *The origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain* (1995). Dicho esto, la polémica enfrenta a historiadores e hispanistas, como decimos, porque los estudios de la Inquisición siguen siendo en su mayor parte de carácter exclusivamente historiográfico. En este campo de estudios poco podemos añadir a lo ya dicho por los especialistas, a los que nos remitimos. Sobre el tema vid. STALLAERT, C., *Ni una gota de sangre impura...*, op. cit., pp. 15 y ss.; y KUZNITZKY, A., «Debate historiográfico por el paralelismo entre la Inquisición y el holocausto. La polémica con historiadores e hispanistas». *Nuestra Memoria*, 15/32 (septiembre de 2009), pp. 187-200.

¹⁷⁵⁸ *Ni una gota de sangre impura...*, op. cit., p. 16.

pasando por la ocupación de Flandes, casi siempre hubo judíos súbditos de la Corona española¹⁷⁵⁹.

En cuanto a lo segundo, a lo largo de los ss. XVI y XVII, muchos judíos norteafricanos o miembros de las juderías italianas o del norte de Europa pasaron a España para convertirse al cristianismo o ya convertidos, con la anuencia de las autoridades civiles y eclesiásticas, que les recibían con los brazos abiertos. De hecho, no pocas veces les apadrinaron, inclusive el mismísimo rey, que en reconocimiento a su valor solía obsequiarles con libreas¹⁷⁶⁰. No es de extrañar, pues, de una parte, representaban el triunfo de la fe cristiana que atraía al seno de la Iglesia a infieles que no tenían obligación ninguna de convertirse y, de otra, personificaban la demostración más elocuente del objetivo perseguido por la política de intolerancia y su discurso de odio. Más todavía, se esperaba de ellos que sus testimonios de vida sirvieran de ejemplo para que sus antiguos hermanos en la fe, públicos o secretos, se convirtieran también.

Naturalmente, no hemos de suponer que no subyaciera una motivación religiosa en estas conversiones, como tampoco lo contrario. En cualquier caso, hubo de primar una razón sobre las demás: mejorar las condiciones de vida. No hay que pasar por alto que muchos llegaban a la Península en condiciones económicas precarias. LÓPEZ BELINCHÓN señala otras, como el desarraigo o la inadaptación al medio social, las circunstancias personales (conflictos, pleitos familiares o con la comunidad de origen) o el aprendizaje: «las universidades españolas aún podían ser atractivas para aquellos deseosos de realizar estudios»¹⁷⁶¹.

Sea como fuere, bautizarse era el precio que tenían que pagar para afincarse y vivir libremente en España, como lugar de destino permanente o de tránsito más o menos prolongado. Para LÓPEZ BELINCHÓN resulta complicado determinar sus auténticas creencias religiosas:

Muchas personas adoptaron sucesivas apariencias religiosas según el lugar en el que residían por sus intereses. (...) El tema de las apariencias religiosas era muy fluido, acomodaticio, y resulta extremadamente difícil saber cuál era la religión que en su fuero interno seguían estos individuos, máxime cuando, en muchos casos, declararlo podía acarrearles graves consecuencias¹⁷⁶².

¹⁷⁵⁹ «El sefardismo en los años 1930...», op. cit., p. 53.

¹⁷⁶⁰ AHN, L. 134, exp. 18; AHN, Inq. L. 2022, exp. 37; ADC, Inq. L. 588, exp. 6821. Citado por LÓPEZ BELINCHÓN, B. J., «Aventureros, negociantes y maestros dogmatizadores...», op. cit., p. 80.

¹⁷⁶¹ Ibid., p. 83.

¹⁷⁶² Ibid., p. 80.

Refiriéndose al caso de la familia Sasportas, mencionada arriba, ve también comprometido precisar si las conversiones «obedecieron a una súbita iluminación divina o a que su mundo se había venido abajo tras la expulsión de los judíos de Orán»¹⁷⁶³. Finalmente, en lo que concierne a sus contactos con conversos ibéricos, sostiene que algunos estarían dispuestos a entablar intensas relaciones con los cristianos nuevos portugueses, en tanto que otros probablemente no, «por el temor a que un exceso de trato con personajes tan sospechosos de herejes ocultos pudiese atraer hacia ellos la atención del Santo Oficio y frustrar su integración en la sociedad castellana»¹⁷⁶⁴.

9.- Y en último lugar, la política rectificatoria. Conviene de entrada aclarar el sentido de lo que CARO BAROJA denomina «política rectificatoria» como ejercicio de ponderación de los inconvenientes que para la salud de la economía del reino suponía la ideología inquisitorial antijudía, desplegado por autoridades de distinto rango en diferentes coyunturas históricas, aunque no siempre llevado a la práctica y en todo caso bajo la atenta mirada de la Inquisición, que nunca se cansó de perseguir a los conversos y sus descendientes.

Gaspar de Guzmán y Pimentel, conde-duque de Olivares, fue partidario acérrimo de esta política. Como sabemos, en su pretensión de sanear la Hacienda se auxilió de «hombres de negocios» portugueses a los que dio protección e importantes comisiones a finales de la década de 1620, medidas que perduraron hasta su caída, en 1643, y que propició una suerte de efecto llamada en la comunidad sefardí.

Las personas enteradas de negocios de Estado hablan repetidas veces, entre 1630 y 1640, de gestiones de los judíos ultramarinos para obtener entrada en España. Unas veces son los de África, otras los de distintas plazas del Mediterráneo, que la negociaban siempre a cambio de posible apoyo al erario maltrecho¹⁷⁶⁵.

Refiere AMADOR DE LOS RÍOS que el valido protegió y se rodeó de judíos, y que pese a su condición, que nunca ocultaron, llegaron a gozar de cierta posición social. Se instalaron en la Corte, según las fuentes, acompañados nada más y nada menos que de un *mohel* o experto circuncidador¹⁷⁶⁶.

¹⁷⁶³ Ibid., p. 81.

¹⁷⁶⁴ Ibid., p. 85.

¹⁷⁶⁵ CARO BAROJA, J., *Los judíos en la España moderna...*, t. II, op. cit., p. 49.

¹⁷⁶⁶ De nombre Isaac Farque, actuaba bajo el alias de Antonio de Aguiar. De él da testimonio Esteban Ares de Fonseca en 1626 (AHN, Inq. L. 142 (6), fol. 40 r.). El Santo Oficio calificaba a judíos como

Acosado el favorito por angustiosa penúria, hacíase en la corte universal creencia la de que había apelado, para conjurarla, a los judíos de Salónica, trayendo a algunos a su lado. Repugnó el Santo-Oficio; excusóse don Gaspar, diciendo que era servicio del rey; y por ganar del todo la eficaz cooperación de los hebreos, no recató el intento de que se les concediera una sinagoga¹⁷⁶⁷.

Hay que diferenciar estos judíos públicos o judíos «de nación» de los judeoconversos ibéricos. Procedían aquellos, en su mayor parte, de las juderías situadas en las plazas y presidios españoles norteafricanos.

Los judíos de Orán se vieron obligados a venir en repetidas ocasiones a la Península, y especialmente a la Corte, lo que sabemos, entre otras cosas, por los problemas y encuentros que en Madrid tuvieron con la Inquisición. (...)

Durante la primera mitad del siglo XVII los viajes a la Corte fueron frecuentes (...) Madrid ofrecía a aquellos judíos la posibilidad de ampliar y mejorar sus negocios¹⁷⁶⁸.

A uno de aquellos hombres, de nombre Jacob Cansino (o Cancino), apodado “el Sabio”, traductor del *Extremos y grandezas de Constantinopla* de rabí Almosnino, pariente a su vez de aquel Isaac Cansino que fue nombrado a principios del Quinientos «intérprete de lengua árábica» con permiso para vivir y morar en el presidio de Orán, dedica CARO BAROJA el siguiente comentario:

Era éste un judío de origen español, perteneciente a una de las familias asentadas en Orán a comienzos del siglo XVI (...) ya por años de 1625 andaba por Madrid, con permiso especialísimo para vivir dentro de su ley y vistiendo el indumento propio de los judíos africanos. Era intérprete del conde-duque y hombre de su confianza (...). Cansino tenía tal autoridad por entonces que podía hablar libremente incluso con gentes sospechosas en materias de fe y, según algún proceso, aparece relacionado con espías y judaizantes (...) Más tarde, caído éste [el conde-duque] en 1646, hubo de sufrir prisión, de la que salió; pero no malquisto, porque aún en 1656, en representación de los judíos de Orán, hizo un préstamo de 800.000 ducados con sus intereses a la monarquía, viviendo hasta cerca de 1666¹⁷⁶⁹.

LÓPEZ BELINCHÓN los llama «judíos de permiso». Su presencia en la Península no es numerosa, aunque cabría suponerla relativamente frecuente y casi siempre, si no siempre, próxima a los círculos de poder.

El protagonismo que los judíos tenían en algunos aspectos de las relaciones existentes entre la monarquía hispánica y el Norte de África hizo que las autoridades hispanas se viesen obligadas a autorizar la entrada de algunos judíos para realizar misiones diplomáticas o comerciales, especialmente en época de Olivares. (...) debían usar en su vestuario signos identificativos que permitiesen su rápido reconocimiento. (...)

Farque de «maestros dogmatizadores», por considerar que cumplían la misión de reavivar la fe mosaica en España.

¹⁷⁶⁷ AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Historia social, política y religiosa...*, t. III, op. cit., p. 546-547.

¹⁷⁶⁸ PULIDO SERRANO, J. I., «Consentir por necesidad. Los judíos de Orán en la Monarquía Católica durante los siglos XVI y XVII», op. cit., p. 216.

¹⁷⁶⁹ *Inquisición, brujería y criptojudasismo*, op. cit., pp. 53 y ss. Un análisis más pormenorizado de este personaje puede consultarse en VILAR, J. B., «Jacob Cansino, un judío en la Corte de Felipe IV». *Mg*, 26 (1972). Una importante colección de sus cartas se custodia en el Archivo de Zabalburu.

En 1649, el rabí Jacob Sasportas, natural de Orán, fue enviado a España por el rey de Marruecos en misión diplomática (...). Algunos años más tarde, a mediados del siglo XVII, el propio Sasportas (...) desembarcó en Cartagena desde su destierro en Génova para tratar de evitar la expulsión de los judíos del presidio. (...) Naturalmente, todas estas gestiones en suelo peninsular las realizaron como judíos...¹⁷⁷⁰

Suscita cuanto menos asombro comprobar la capacidad de los miembros de las familias Cansino y Saportas de moverse en la Corte o en los puertos de Málaga y Alicante¹⁷⁷¹. Disfrutaban de permisos de entrada y salida personales concedidos por Madrid. No obstante, en 1634, una «permision general» regia permitió a los judíos de Orán visitar la Península temporalmente sin necesidad de ninguna resolución formal del Consejo de Guerra. Bastaba una licencia expedida por el gobernador de Orán. Como consecuencia, aquellas visitas perdieron el tratamiento de asunto de Estado que tuviera que resolverse necesariamente en la capital. Pasaron a ser, valga la expresión, asuntos “rutinarios”.

Medidas como ésta confirmarían la tesis de que Olivares trató de alentar el reasentamiento en la Península de un número indeterminado de sefardíes con derecho a vivir abiertamente como judíos¹⁷⁷². De hecho, es generalmente aceptado que su ascenso al poder favoreció el fortalecimiento de la posición de los judíos en el Imperio español en los años que transcurren de 1621 a 1643, siendo la década de 1630 la que marcaría el punto álgido. Entre los proyectos que llegaron a discutirse sobresalen tres: 1) el reasentamiento de los sefardíes holandeses en la Península, previa concesión de ventajosos incentivos económicos, si bien bajo restricciones a la ostentación pública de su fe; 2) el establecimiento de comunidades judías organizadas en las posesiones

¹⁷⁷⁰ «Aventureros, negociantes y maestros dogmatizadores. Judíos norteafricanos y judeoconvertos ibéricos en la España del siglo XVII», en M. GARCÍA-ARENAL (ed.), *Entre el Islam y Occidente...*, op. cit., p. 78. Sobre los Saportas vid. SCHAUB, J.-F., *Les juifs du roi d'Espagne: Oran 1509-1669*, Hachette Littératures, Paris 1999.

¹⁷⁷¹ Cansinos y Saportas compitieron por el liderazgo de la judería de Orán. Relata PULIDO SERRANO: «El disfrute de los Cansino sobre el oficio de intérprete y la hegemonía sobre la comunidad judía oranesa no fue absoluto. Hacia 1630 la familia de los Saportas, venida años atrás de Tremecén, se había convertido en una seria competidora en todos los terrenos. Gracias a su gran riqueza y al favor del gobernador, el marqués de Flores de Ávila, Yaho Saportas [padre de Jacob] consiguió en 1633 el oficio de intérprete en lengua árabe y por aquellas mismas fechas el título de Xequé de la judería. El liderazgo de los Cansino quedó superado por el poder de los Saportas, y aquel cambio supuso una ruptura en el interior de la comunidad judía, que quedó expresado en la enemistad entre ambas familias y en el pleito que mantuvieron por el oficio durante veinte años» («Consentir por necesidad. Los judíos de Orán en la Monarquía Católica durante los siglos XVI y XVII», op. cit., p. 207).

¹⁷⁷² En contra de estas teorías y, en general, sobre el tema del reasentamiento de judíos en España durante el reinado de Felipe IV vid. PULIDO SERRANO, J. I., «Consentir por necesidad. Los judíos de Orán en la Monarquía Católica durante los siglos XVI y XVII», op. cit., p. 216; id., «Calderón y Olivares, dependencia y antisemitismo en el Barroco». *Manuscripts: Revista d'història moderna*, 10 (1992), pp. 183-216.

asiáticas de la Corona de Portugal, a fin de socavar el comercio de la Compañía holandesa de las Indias Orientales; y 3) el asentamiento de sefardíes holandeses en los presidios españoles norteafricanos en condiciones de libertad y seguridad.

El verdadero problema que frustró los planes del valido fue el temor a que chocaran con la oposición popular. La sociedad en España, conservadora y tradicional, aún no estaba suficientemente madura como para asumir ideas y puntos de vista importados de fuera¹⁷⁷³. «Castilian values were those of battle and chivalry, and not those of commerce and the lending of money, seen as typical of the Protestant Dutch and the despised Jews», afirma ALPERT¹⁷⁷⁴. La situación de crisis llevó al pueblo al convencimiento de que la unión de las Coronas española y portuguesa sólo había servido para alimentar la avaricia de los cristianos nuevos portugueses, a pesar de sus continuas y generosas contribuciones al erario¹⁷⁷⁵. La Inquisición, por su parte, tampoco dejó pasar la oportunidad de expresar sus quejas, aludiendo en repetidas ocasiones al peligro de contagio que para los conversos suponía la convivencia con estos elementos de población.

Encontramos precedentes de estas iniciativas en época de Felipe III. El 14 de mayo de 1605, Luis Cabrera de Córdoba registra en su diario lo siguiente:

Dan licencia á 10.000 judíos que vengan á vivir en los lugares que se les señalarán, con fin que socorran á S. M. en los asientos que hiciere y trate de arrendar las rentas reales; en lo cual se pretende harán más comodidad que los hombres de negocios, aunque es plática que muchos la oyen con mucho disgusto, y que no parece se pueda creer haya de tener efecto¹⁷⁷⁶.

No menos audaz fue la propuesta contenida en la *Alegación* de Martín González de Cellorigo, del que hemos dado cuenta en otro lugar.

¹⁷⁷³ La Historia Moderna de España está plagada de ejemplos de la aversión del pueblo hacia cualquier “ismo” o moda de inspiración foránea, sobre todo los que se han pretendido imponer por decreto. Obsérvese, en pleno s. XVIII, el llamado motín de Esquilache. «Las protestas no iban dirigidas específicamente contra el rey, sino, y siguiendo la tradición propia del Antiguo Régimen, contra el marqués de Esquilache, centro de las iras populares al personificar como ministro principal y además extranjero la responsabilidad del “mal gobierno” reinante. Es sabido que el detonante del célebre “motín de Esquilache” fue la orden para la reforma del vestido popular promulgada el 10 de marzo de 1766, mediante la cual quedaban proscritos las tradicionales capas largas y los sombreros de ala ancha, para verse sustituidos por la “más civilizada” capa corta y el sombrero de tres picos o tricornio. El propósito era claro, luchar contra el anonimato de los numerosos delincuentes embozados que pululaban por pueblos y ciudades. El pueblo llano de Madrid interpretó la orden como un atentado contra sus propias tradiciones perpetrado por un ministro extranjero. (...) Visto el alcance inusitado del motín, el rey Carlos decidió apaciguar al pueblo exiliando a Esquilache; en adelante sus ministros serían españoles» (GRANADOS LOUREDA, J., *Breve historia de los Borbones*, op. cit., p. 84, 85 y 87).

¹⁷⁷⁴ *Crypto-judaism and the Spanish Inquisition*, Palgrave, New York 2001, p. 88.

¹⁷⁷⁵ Entre once y doce millones de ducados sólo en el bienio 1641-1642.

¹⁷⁷⁶ *Relaciones de las cosas sucedidas en la Corte de España...*, op. cit., p. 243.

In 1619 the state counselor Martín González de Cellorigo, in one of his well-known memoranda for the improvement of the economic situation of the Spanish Crown, proposed investing effort into bringing the *converso* refugees, including the Jews of the Netherlands, or at least some of them, back to Spain and to the Christian fold. He was firmly convinced that in addition to the blessing that this would bring to the precarious Spanish economy, it will also weaken the Dutch Republic¹⁷⁷⁷.

Tentativas posteriores nos sitúan en el reinado de Carlos II y la Guerra de Sucesión a la Corona española. La primera de ellas tiene como protagonista a Manuel de Lira (o Lyra). Mientras estuvo al frente de la legación española en Holanda, con motivo de la firma de la paz de Ryswik de 1672, quedó admirado de la prosperidad de aquel país y del papel que en su economía jugaban los comerciantes y banqueros judíos, en su mayor parte sefardíes. Quizás por este motivo, siendo ya Secretario de Estado de Carlos II, elevó al Consejo Supremo de Castilla una memoria suya que establecía las bases de un proyecto de ley que ordenaba la creación de una gran Compañía de Comercio, parecida a la de las Indias holandesas, en la que tomarían parte extranjeros a quienes previamente se declararía exentos de la jurisdicción inquisitorial. La propuesta buscaba abrir legalmente los puertos de las colonias de ultramar a protestantes y judíos, con el fin de salvar de la quiebra el erario público, arreglando la deuda, y de paso aliviar de cargas fiscales a la población, lo que en la práctica venía anular en estos territorios la vigencia del Edicto de 1492. En resumen, siguiendo el ejemplo de Roma y los duques de Toscana, apoyaba el reconocimiento de la libertad de culto en las plazas marítimas. Si bien la propuesta fue rechazada, los privilegios que contenía no nos parecen tan descabellados como DOMÍNGUEZ ORTIZ ha declarado¹⁷⁷⁸, habida cuenta que ya se habían concedido a ingleses y holandeses por los tratados de paz, lo que viene a demostrar que el gobierno español, con el rechazo de la medida, no pretendía más que negarla a los judíos.

Sorprende, en cualquier caso, que Lira focalizara su propuesta en argumentos que defendían la libertad de conciencia, a juicio de CARO BAROJA, «no tanto porque la ausencia de herejes y judaizantes arruinara España, sino porque reconocía que éstos [ya] vivían dentro de ella». Dice la memoria:

¿Puede dudarse, Señor, que todas las cárceles de la Inquisición están llenas de judíos y herejes que han profanado nuestros Sacramentos, recibiendo como si fueran católicos muy devotos?
¿No es verdad que hay también entre nosotros infinitos ocultos que participan de ellos

¹⁷⁷⁷ KAPLAN, Y., «Amsterdam, the Forbidden Lands and the Dynamics of the Sephardi Diaspora», en id. (ed.), *The Dutch Intersection. The Jews and the Netherlands in Modern History*, Brill, Leiden-Boston 2008, p. 39.

¹⁷⁷⁸ *Los judeoconversos en España y América*, op. cit., p. 108.

indignamente y en su desprecio? Esto no sucede jamás en los países donde existe libertad de conciencia. La codicia de nuestras riquezas les obliga a tales fingimientos¹⁷⁷⁹.

Esta mentalidad tan inusualmente abierta en un alto funcionario de Estado de entonces, ha dado pie a DOMÍNGUEZ ORTIZ a defender el carácter apócrifo de la memoria, si no interpolada, «como otros muchos documentos de la época». Ciertamente que vio la luz en Ámsterdam casi cien años después, y cierto es también que el clima de la corte madrileña y aun el de la España decadente de Carlos II no eran los más propicios para una iniciativa de esta índole, raramente imbuida de un alto sentido de Estado.

Bien se le alcanzaba, en verdad, que iba a ser aquella idea blanco de muy ruda oposición, con sólo enunciarla¹⁷⁸⁰.

Habida cuenta la situación por la que atravesaban las Españas (catástrofes meteorológicas, alteraciones monetarias, presión fiscal, corrupción, derroche, conflictos internacionales), la propuesta de Lira bien parece sacada de contexto. Considérese el ambiente conspirativo de palacio ante la falta de descendencia del soberano, la atmósfera de credulidad y superstición imperante en las clases dirigentes, el abandono de los asuntos de gobierno en manos de Juan José de Austria, el hermano bastardo, entre otros asuntos de no menor relevancia. Mas, con todo, no hallamos prueba para no atribuírsela sin añadidos ni arreglos de otros. Apuntábamos antes al período en el que estuvo destinado, como embajador, en La Haya, lo que sin duda pudo marcarle¹⁷⁸¹. Tampoco debemos menospreciar los años que ocupó la Secretaría de Estado. No seremos nosotros quienes cuestionemos el sentido de responsabilidad política del grupo que se hizo cargo de la administración del Imperio en 1685: el conde de Oropesa como presidente del Consejo de Castilla, el marqués de los Vélez como superintendente de Hacienda y Manuel de Lira. Juntos pusieron en marcha importantes reformas encaminadas a reducir los gastos de la Casa real, suprimir los impopulares *millones* y devaluar la moneda. Visto lo ambicioso del programa, que contó, huelga decirlo, con la

¹⁷⁷⁹ CARO BAROJA, J., *Los judíos en la España moderna...*, t. II, op. cit., p. 47.

¹⁷⁸⁰ AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, t. I, Imprenta de T. Fortanet, Madrid 1875, p. 548.

¹⁷⁸¹ A finales de 1677 el Rey cursó órdenes para el duque de Villahermosa, gobernador de los Países Bajos, y para el embajador Lira, con el objeto de que reclutaran artesanos ingleses y holandeses, especialistas en pañerías, para que se instalan en la Península (AGS, *Estado*, leg. 2739. *Carta del Rey al duque de Villahermosa de 26 de diciembre de 1677*). Es conocido que muchos eran sefardíes de origen portugués.

pertinaz oposición nobiliaria y eclesiástica, ¿acaso resulta tan extraño el lenguaje de la memoria en boca de este funcionario?

Ya en plena Guerra de Sucesión, del análisis de los procesos contra judaizantes que se siguen de 1718 a 1721 en las sedes inquisitoriales de Toledo y Cuenca se desprende la circulación por Madrid, en tiempos de María Luisa Gabriela de Saboya y hasta su muerte, en 1714, de toda una serie de rumores y especulaciones que apuntan a negociaciones de judíos españoles y extranjeros con altas autoridades del reino¹⁷⁸².

De Pedro Enríquez Yerro se dice que vino de Bayona a negociar la entrada de judíos a España, y que huyó de la Península al conocer la noticia de la caída de Macanaz.

Este Enríquez Yerro había indicado varias veces que los franceses hacían mofa de las persecuciones de que eran objeto los judaizantes en España. Comienzos de la «Ilustración»¹⁷⁸³.

De Francisco de Miranda, el más importante y rico de los judaizantes de la Corte, se ha escrito que negociaba en 1711 la posibilidad de que los judíos fuesen a vivir abiertamente en la calle Mayor y la calle de Atocha de Madrid y en algunos puertos. Roto el equilibrio de fuerzas en Europa, el asunto interesaba a España. Si durante el validato de Olivares los hombres de negocios judíos habían prestado servicio a España como proveedores de fondos y material, tras la muerte de Carlos II lo hacían, desde el extranjero, a favor del enemigo inglés y austriaco. Entiéndase por “abiertamente” sin ser molestados por el Santo Oficio, tal como sucedía en Francia, donde, cada vez más, los *marchands portugais nouveaux-chrétiens* vivían como judíos. Para establecer tentativamente la situación, muy fluida por cierto, de los judaizantes madrileños durante la década 1705-1715 -lo que el Santo Oficio llamaba «complicidad judaizante» de la capital-, valgan las palabras de ESCAMILLA-COLIN:

En efecto, favorecidos por la larga Guerra de Sucesión (1701-1713) y por el cambio radical supuesto por la llegada de los Borbones, los «portugueses» que sobrevivían de la época anterior dieron a veces prueba, notablemente en Madrid, de una libertad de conciencia demasiado amplia, que tendrían que pagar caro¹⁷⁸⁴.

¹⁷⁸² Las deposiciones fueron realizadas ante el Tribunal de Corte entre el 30 de abril y el 19 de julio de 1718 por un tal Antonio Rodríguez Carrasco, testigo de cargo. CARO BAROJA analiza algunos de los procesos surgidos a raíz de las mismas (*Los judíos en la España moderna...*, t. III, op. cit., pp. 55-89).

¹⁷⁸³ Ibid., p. 69.

¹⁷⁸⁴ «Les Juifs et l'Inquisition au XVII^e siècle». *XVII^e Siècle*, 46/183 (abril-junio 1994).

Pedro Varela, Secretario del despacho universal de Hacienda de España y de Indias en el reinado de Carlos IV, realiza un nuevo intento. En memoria que elevó al Consejo de Ministros y que fue leída al monarca en sesión plenaria de 21 de marzo de 1797, propuso la readmisión en España de la nación hebrea como medio para lograr el «socorro del Estado, con el aumento del comercio y de la industria, que jamás por otros medios llegarán a equilibrarse con la industria y el comercio de los extranjeros»¹⁷⁸⁵. Su plan consistía en entablar negociaciones con algunas de las principales firmas comerciales hebreas de Holanda y de las ciudades libres del Norte para establecer factorías en Cádiz y otros puertos españoles: «á la admisión de algunas casas de comercio, podría seguirse la de toda la nación hebrea». La medida debía adoptarse por medio de un real decreto, toda vez que fue un simple edicto el que verificó la expulsión de 1492.

El proyecto de Varela no sólo fue rechazado, sino que se renovaron las disposiciones vigentes contra la entrada de judíos, lo cual pone de relieve que, a la entrada del s. XIX, no había decaído en España, respecto de aquellos, la preponderancia del Santo Oficio en algunos estamentos de la sociedad española.

Efectivamente, transcurridos apenas cinco años, el 27 de mayo de 1802 un Real Decreto, ampliado notablemente por otro de 8 de junio posterior, restablecía en toda su fuerza cuantas pragmáticas y soberanas resoluciones vedaban la entrada de judíos en los dominios españoles. Al mismo tiempo se mandaba a los consejos supremos, chancillerías, audiencias, justicias, capitanes generales, gobernadores y jueces de los pueblos y plazas fronterizas, que no consintieran saltar a tierra, ni internarse en el reino a ningún judío, «sin que precediera el correspondiente aviso al Tribunal de la Inquisición, o ministro suyo»¹⁷⁸⁶.

Iniciativas similares, todas desechadas, fueron planteadas por Urquijo y Godoy. La de este último, por ejemplo, consistía en autorizar la presencia de judíos en Cádiz a cambio de una importante suma de dinero que se destinaría a costear la guerra contra Inglaterra. CARO BAROJA y con él la mayor parte de la historiografía española entroncan estos proyectos con el programa liberal del s. XIX, con precedentes en el ilustrismo patrio y el humanismo renacentista.

¹⁷⁸⁵ Tomado de AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Historia social, política y religiosa...*, op. cit., p. 552.

¹⁷⁸⁶ *Novísima Recopilación...*, op. cit., lib. XII, tít. 1.º, ley 5.ª Esta cédula fue rehabilitada durante el reinado de Fernando VII por decreto de 8 de agosto de 1816.

Es una tesis, en suma, que resulta hermana de la tesis desamortizadora y de tantas otras sustentadas en el siglo XIX por los liberales, con raíces en los siglos XVI y XVIII¹⁷⁸⁷.

¹⁷⁸⁷ *Los judíos en la España moderna...*, t. III, op. cit., p. 45.

CONCLUSIONES

1. Bases jurídicas de la tolerancia medieval hacia los hispanojudíos.

PRIMERA: Los judíos, *servi regis*, formaron parte del cuerpo jurídico de los reinos cristianos de la Península, con reconocimiento de personalidad y autonomía propias (prerrogativas de autogobierno) en el seno de aquéllos. Creemos, por ello, acertada la opinión de CARRASCO MANCHADO cuando afirma: «Si eso [no] hubiera sido así, ¿por qué tomarse la molestia de legislar sobre sus garantías y condiciones de vida? Son esas leyes precisamente las que definen su estatuto jurídico»¹⁷⁸⁸. El ejemplo que ofrecen las *Taqannot* de Valladolid de 1432, refrendadas por el mismísimo Juan II, disipa, a nuestro juicio, cualquier género de dudas al respecto.

Los judíos gozaban de una existencia legal no como apátridas, ni como extranjeros o francos, sino como regnícolas, con funciones sociales definidas y exclusivas de su raza («judíos de nación»), bajo patrocinio real. Refutamos, por consiguiente, la concepción de la historiografía que preconiza que nos hallamos ante una suerte de estatuto de excepción, surgido en estado de guerra permanente, con el enemigo musulmán *ad portas*.

SEGUNDA: Las bases jurídicas del estatuto de la minoría judía se definen por un régimen de tolerancia a medio camino entre la mera tolerancia de hecho y la de derecho, que calificamos de tolerancia de hecho imperfecta. Naturalmente, a lo largo de los siglos la condición de ese tercer elemento demográfico (por oposición al cristiano y al islámico) experimenta los avatares y alternativas que históricamente aparecen como inherentes a su situación minoritaria: largas etapas de convivencia, jalonadas de circunstanciales exacerbaciones del espíritu perseguidor. BENITO RUANO lo describe del modo siguiente: «en general, un *statu quo* de tolerancia esmaltado de matices discriminatorios, que van desde la prohibición de los matrimonios mixtos hasta la obligatoriedad de la señalización externa, pasando por una constante, aunque irregularmente penosa, desigualdad jurídica»¹⁷⁸⁹.

¹⁷⁸⁸ *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 62, n.p.p. 95.

¹⁷⁸⁹ *Los orígenes del problema converso*, op. cit., p. 181.

TERCERA: Los pilares de este estatuto jurídico descansan sobre dos principios: de legalidad y legitimidad. El primero trae causa de las leyes que definen la condición jurídica de los judíos o de las normas que legislan sobre sus derechos y condiciones de vida, las cuales proliferan en todos los reinos, sin excepción. El segundo se inspira en la doctrina sobre la tolerancia de San Agustín, convertida en ley de la Iglesia por la *Constituto pro iudaeis* (1199) de Inocencio III. Su incorporación a la legislación peninsular, sustituyendo al viejo corpus visigodo antijudío, tiene lugar antes, a partir de 1066 (salvo en el reino de León), con el beneplácito del papa Alejandro II. Dicho cuerpo legal se fue incorporando poco a poco en los fueros locales y los ordenamientos de Cortes. Experimentó diversas reediciones con cambios no demasiado importantes, merced a los cuales los judíos pudieron practicar su credo en privado, hablar hebreo, detentar propiedades, organizarse con autonomía en comunidades denominadas aljamas y coexistir con personas de otra confesión, incluida la cristiana dominante, sin que la convivencia fuera concebida como un riesgo para la salvación de los cristianos. La doctrina de la Iglesia, influida por el espíritu de las órdenes mendicantes, ordena aceptar a los judíos por razones que hoy calificaríamos de “humanitarias”, pero al mismo tiempo culpa al linaje de los “asesinos de Cristo” y, como consecuencia, proclama la distinción, la separación. De estos principios derivan todas las normas civiles básicas para evitar un mestizaje natural, a los que hay que añadir la discriminación legal y religiosa.

CUARTA: El principio de reconocimiento de la fe religiosa como criterio primario de pertenencia a la comunidad política no se incorpora a los esquemas conceptuales del universo cristiano medieval ni, por lo tanto, a los ordenamientos de los reinos hispánicos, y no lo hace fundamentalmente por dos razones: por la variedad de los tiempos medievales, la primera, y las necesidades militares, económicas, financieras, administrativas y de repoblación que impone la Reconquista, la segunda. En estas circunstancias, las minorías judía y mudéjar son toleradas en razón y en la medida en que resultan útiles a tales efectos.

2. De la segregación instintiva a la segregación jurídico-positiva: transformación y reforzamiento de las causas de oposición a lo judío.

QUINTA: La evolución de sus estructuras y, especialmente, su diálogo con los poderes constituidos describen el tránsito de una situación de relativo privilegio o de protección legal más o menos acusada -mientras su contribución a la Reconquista siga valorándose como imprescindible- a la de relegados, cuya solución final -no definitiva- se materializará con la expulsión de 1492.

Dicho diálogo cobra expresión en la relación, a menudo estrecha, que las comunidades judías mantienen con los príncipes de la Iglesia y los soberanos, que se resistirán a toda costa a la presión de la oligarquía local, principalmente, pero también del bajo clero y del pueblo llano, para prescindir de ellos u hostigarlos, señaladamente de su élite, los «judíos cortesanos», por los servicios que prestan. Las propuestas de las Cortes, reiteradas hasta la saciedad por su falta de aplicación, ponen en evidencia las reticencias con que son recibidas por la Corona.

SEXTA: La situación empezará a cambiar en perjuicio evidente de la comunidad judía a partir de la segunda mitad del s. XIII, con raíces en el IV Concilio lateranense. El motivo principal del presente cambio parece residir en la desconfianza hacía el judaísmo (visto como agente nocivo para las conciencias) que cada vez con mayor intensidad manifiestan los medios eclesiásticos, en particular los dominicos, que no dudan en someter a examen toda la literatura religiosa hebrea y, en general, el hecho de tolerar la presencia de elementos de población judíos en los dominios cristianos. En el plano jurídico, un completo muestrario de las primeras restricciones de inspiración eclesiástica que quisieron imponerse a los judíos nos lo ofrecen -a casi un siglo de distancia del IV Concilio de Letrán- los cánones del sínodo de Zamora (1312).

Dos detonantes propician, a nuestro entender, el reforzamiento de las actitudes beligerantes en la Península: 1) la situación de inestabilidad política derivada de la presión a la que nos referíamos antes; y 2) la Peste Negra.

Respecto de lo primero, se ha explicado la actuación de las clases emergentes locales como un intento de afianzar una suerte de «corriente antijudía». Sin embargo, en

las fuentes consultadas por nosotros no existen evidencias suficientes que lo demuestren. Por el contrario, no hay duda de que hallaron el camino más corto para dar satisfacción a su ambición, y que en su lucha por la conquista de espacios de poder, la minoría judía se revelaba como el enemigo a batir, por la competencia social que representaba, y al mismo tiempo como una víctima propiciatoria, por el escaso predicamento social del que gozaba. Tres “caballos de batalla” legales destacarán sobre el resto: el desempeño de oficios, cargos y puestos honoríficos, la posesión de la tierra y el tratamiento de las deudas judiegas. Temas todos ellos no exclusivos ni propios de los reinos cristianos peninsulares.

De acuerdo a las diferencias legales y al tipo de pacto para cada comunidad y sus privilegios, no puede hablarse en puridad de una legislación antijudía en sentido estricto, sino más bien de la adopción puntual de medidas de segregación cuando la coyuntura social y política se agravaba por acción y efecto del vacío de poder real. Naturalmente, estas precarias condiciones no ponían a los judíos a cubierto de los prejuicios calumniosos que con el tiempo se fueron extendiendo, principal agente del clima desfavorable que se tornó agresivo a finales del s. XIV.

Respecto de la pandemia de Peste Negra, no obstante el importante papel que sin duda juega en este proceso, interesa profundizar en el análisis del ambiente en el que convivían judíos y cristianos en vísperas de su eclosión, a nuestro juicio más convulso de lo que se creía hasta ahora. Con todo, en este momento las principales causas de la oposición a lo judío siguen siendo los estereotipos populares negativos -fielmente reflejados, por lo que se refiere a Castilla, en las Partidas y los Ordenamientos de Alcalá de 1348-, las polémicas escriturarias y las disputas públicas antijudaicas, generadas en determinados círculos intelectuales, académicos y eclesiásticos.

4. Cambio de paradigma: la revolución Trastámara.

SÉPTIMA: A mediados del s. XIV, la guerra civil que enfrentó a Pedro I y Enrique de Trastámara por el trono de Castilla produce un cambio de paradigma en el objeto de fobia a lo judío, en un doble sentido: de un lado, en el de sus actores o promotores, pues tuvo el respaldo tanto de buena parte de la nobleza castellana como de

la Iglesia, descontentas con la política de Pedro I; y del otro, en el del objeto de odio propiamente dicho, de resultas del cual el antijudaísmo militante se presenta por primera vez como movimiento social¹⁷⁹⁰, y en donde, también por primera vez, la violencia antijudía es explotada y promovida políticamente con fines subversivos.

OCTAVA: La llamada “revolución Trastámara” constata la explotación demagógica de una situación de crisis preexistente, complicada por las dificultades políticas. En este caso, como en tantos otros que se han dado en la historia, el discurso - el antisemitismo de base religiosa- encubre móviles socioeconómicos. Se cree descubrir en el Otro, el extraño o extranjero, a quien el referido discurso dirige su odio hasta la exclusión, al responsable de todos los males que aquejan a la sociedad. El contraste entre la miseria del pueblo y la relativa prosperidad de unos pocos judíos parece a ojos de muchos un escándalo: el odio social hacia el rico se desvía en odio religioso hacia el infiel judío, sin solución de continuidad, debido principalmente a la cada vez mayor incapacidad de los reyes y las autoridades locales de acallar los bajos instintos del pueblo.

5. El punto irreversible de inversión: 1391-1415.

NOVENA: El tumulto antijudío de 1391 constituye una explosión de odio de clase dirigido contra los judíos y favorecido por el vacío de poder. Los asaltos a las juderías se producen contra la voluntad de las autoridades civiles y eclesiásticas, que en todo momento se oponen a las pasiones populares -elemento que claramente distingue estos sucesos de pogromos como los de la Rusia zarista de finales del s. XIX-.

Con ser cierto que las clases dirigentes no apoyaron el movimiento iniciado en 1391, no lo es menos que aprovecharon su inercia para extender la presión sobre la comunidad hebrea, duramente golpeada y atemorizada por los acontecimientos, por medios menos crueles, aunque no menos eficaces: campañas de evangelización (Adoctrinamiento de Tortosa de 1413, predicaciones de San Vicente Ferrer) y medidas legales de segregación mucho más restrictivas que las leyes anteriores (Ordenamiento

¹⁷⁹⁰ *Breve historia de la Inquisición en España*, op. cit., p. 15.

de Valladolid de 1405, pragmáticas de don Fernando de Antequera, Leyes de Ayllón, bulas de Benedicto XIII y Eugenio IV, principalmente). El objetivo fue el mismo en ambos casos: la completa asimilación de los judíos por medio de la conversión.

DÉCIMA: En términos generales, 1391 fue el preludio de la tocata final de 1492, pues a partir de entonces el judaísmo quedó herido de muerte y ya nunca pudo recuperar los niveles anteriores, en su espiritualidad, cultura -en un sentido lato, no estricto de la palabra- y bases demográficas y materiales. A partir de entonces, la tolerancia religiosa deja de ser una práctica habitual y la convivencia con la minoría judía se concibe como una amenaza para la integración de la masa de conversos surgida de aquellos tumultos. Desde esta perspectiva, 1492 equivalió a cortar un miembro enfermo del cuerpo social y arrojarlo lejos.

Las Leyes de Ayllón de 1412 representan, pese a su temprana derogación en 1418, la primera disposición legal de corte nítidamente antisemita del Medievo español, precedente inmediato y fundamento de la política segregacionista que adoptarán las Cortes de Madrigal y Toledo de 1476 y 1480, respectivamente.

UNDÉCIMA: En lo que concierne a la reacción de los judíos, parece evidente que la subordinación a los poderes dominantes va unida a un pacifismo estructural: las comunidades judías buscan siempre el compromiso con el entorno y no la confrontación. La objetiva debilidad de la minoría judía exige una contención de la agresividad dirigida hacia el exterior, en este caso la cultura dominante cristiana, una mitigación de los conflictos mediante negociaciones y acuerdos, o incluso la aceptación de un ejercicio de segregación moderado, principio que preside el período de reconstrucción de las aljamas (1416-1476). Los judíos no respondieron jamás a la violencia de que fueron víctimas con violencia. Esta asimetría o falta de proporcionalidad de las reacciones frente a los comportamientos y actitudes antisemitas descifra una clave fundamental para distinguir el caso de la minoría judía de la musulmana y, posteriormente, la morisca.

6. Fenómeno converso: factor político-religioso de primer orden.

DUODÉCIMA: La producción del fenómeno converso con intensidad que permite distinguirlo singularmente como propio y exclusivo de la historia española deriva de la también singular estructura de la sociedad hispánica en el tiempo de la Reconquista: una pluralidad étnico-religiosa en el seno de los reinos cristianos, junto a cuya población dominante representativa quedan subsumidos otros dos componentes: el islámico y el judío.

La “desjudización” o empobrecimiento irreversible de la judería hispánica se produce a raíz de las conversiones masivas y aceleradas que siguieron a los tumultos de 1391, y no tanto a consecuencia de las matanzas, la legislación restrictiva o el éxodo de parte significativa de la población judía.

Dicho proceso supone a su vez la semilla de una nueva fobia. El antisemitismo de antaño, eminentemente popular y de corte religioso, pero que encubría móviles socioeconómicos, se dirigirá en lo sucesivo no sólo contra los judíos, sino también y principalmente -amplificado por el motín de Toledo de 1449- contra el alud de cristianos neófitos que generaron aquellas conversiones, convirtiéndose de la noche a la mañana en un factor político-religioso de primer orden: el denominado «problema converso».

DECIMOTERCERA: El problema no es judío, ni converso, es español. Viene de la mano de la doctrina de la pureza de sangre y provoca desgarró donde antes (léase enfoque medieval tradicional) había -en palabras de AMÉRICO CASTRO- «convivencia de las tres castas de creyentes». En este sentido afirma STALLAERT que «la lectura del Edicto de expulsión nos enseña que los Reyes Católicos estaban convencidos de que la solución del “problema converso” radicaba en cortar todo contacto de los conversos con los judíos», y que «se equivocaron en el análisis al no tener en cuenta los fundamentos étnicos, el casticismo cristiano, que constituía el auténtico problema»¹⁷⁹¹.

¹⁷⁹¹ *Ni una gota de sangre impura...*, op. cit., p. 26.

Ciertamente, no lo tuvieron en cuenta, pero aun reconociendo a STALLAERT parte de razón, su tesis parte de la premisa de negar la realidad del fenómeno criptojudío, que no compartimos. La doctrina de la pureza de sangre nace de la reacción popular contra el criptojudasismo, raíz de lo que denominamos «problema converso». La respuesta de los Reyes Católicos ante el conflicto centra su enfoque exclusivamente en las víctimas, sin tomar en consideración la perspectiva del perpetrador. Podría decirse, en consecuencia, que su análisis no fue equivocado, sino incompleto, máxime cuando, además, bajo su reinado sería prematuro referirse a la presencia desarrollada y elaborada de la doctrina de la pureza de sangre. Los estatutos no se consolidarán hasta mediados del s. XVI.

La procedencia judía del sector de población converso, añadida a las circunstancias de la conversión, terminó concretándose en un estado de opinión poco favorable hacia ellos, hecho que dificultó su rápida integración en el sistema socio-político-eclesiástico, favoreciendo al mismo tiempo la pervivencia interesada de dos grupos etno-religiosos reconocidos en el seno del cristianismo, siempre desde el predominio teórico y muchas veces práctico de uno sobre otro: el de los cristianos viejos y nuevos («conversos», «confesos», «cristianos maculados» o «marranos»).

7. Antisemitismo, razón de Estado.

DECIMOCUARTA: Bajo el reinado de los Reyes Católicos se desarrolla una violencia inédita, basada en la reformulación de los enunciados de saber teológico y político sobre los cuales se había asentado hasta entonces el estado de dominación, y cuya huella perdurará en España durante toda la Edad Moderna. Existían precedentes de episodios de terror incontrolado, en forma de saqueos, incendios, pillajes y asesinatos impunes, bien espontáneos al socaire de prejuicios religiosos o espoleados como arma política al servicio de insurrecciones de todo tipo, aunque siempre dentro de los límites de aquellos discursos, tristemente comunes en la Edad Media europea (v. gr., la revolución Trastámara de 1369). Pero con Isabel y Fernando la violencia toma definitivamente forma institucional y se dirige contra ciertos grupos de personas que son definidos por sus características, tales como la fe o el *modus vivendi*, y que el solo hecho de pertenecer a uno de esos grupos llega a ser suficiente para justificar los

ataques. Este nuevo «espíritu diferenciador»¹⁷⁹², este antisemitismo de Estado echa raíces en Toledo, en un contexto insurreccional, a mediados del s. XV, materializado en los «estatutos de limpieza de sangre» y la represión inquisitorial de la llamada herejía judaizante.

DECIMOQUINTA: La doble Monarquía se reapropiará de aquellas prácticas subversivas, en origen antiseñoriales y ocasionalmente antidinásticas, dándoles una nueva orientación, en un marco de “responsabilidades colectivas” interpretadas funcionalmente desde el poder establecido. Se hace de la persecución de la herejía el factor estabilizador del nuevo orden sobre un modelo centralizado de poder, de base autoritaria, anticipándose en más de medio siglo a la fórmula adoptada por la Paz de Augsburgo de 1555: *cuius regio eius religio*. JAIME CONTRERAS la llama «razón de Estado». Dicha razón se fundó «bajo formas y discursos religiosos, pero detrás de ellos actuaban aglutinados intereses sociales y políticos que en circunstancias ordinarias se hubieran manifestado explícitamente»¹⁷⁹³. Estatutos de limpieza de sangre y Santo Oficio acabarán nutriéndose de ellos, merced a la aplicación de un Derecho uniforme y básico, que no distingue el orden de “lo religioso” del orden de “lo político”, cuyo punto extremo de intolerancia religiosa se alcanzará con la expulsión de los judíos, primero, y de los moriscos, después.

Desde la perspectiva de la razón de Estado, es visible el papel del antisemitismo como pilar del confesionalismo doctrinal excluyente que bajo el reinado de Felipe II triunfará en términos absolutos (el poder político, el Derecho y la conciencia permanecerán sin desvincularse del dogma religioso), si bien en la España del s. XV no cabe hablar todavía *stricto sensu* de monismo cultural e ideológico.

¹⁷⁹² Expresión acuñada por BENITO RUANO en *Los orígenes del problema converso*, op. cit.

¹⁷⁹³ «Judíos, judaizantes y conversos en la Península ibérica en los tiempos de la expulsión», op. cit., p. 474.

8. El hecho o factor religioso como detonante no exclusivo (ni excluyente) de la expulsión.

DECIMOSEXTA: Un proceso tan complejo como el que orilló en la expulsión de los judíos de España se explica por la concurrencia de multitud de agentes patógenos, como ocurre con otros acontecimientos históricos de similares proporciones (¿acaso podemos dar una razón única y definitiva de la Guerra de Secesión norteamericana, de la Revolución mexicana o de la colonización del África Negra?). Son múltiples los factores en juego que hemos podido identificar, algunos ya presentes en las mismas palabras del Edicto de expulsión: los intereses creados de la Inquisición, la disfuncionalidad social que se atribuye al fenómeno converso o aquellos factores intrínsecamente económicos que si no resultaron rentables a corto plazo, sí pudieron serlo, o al menos se pensó así, como medida precautoria, a medio y largo plazo.

Decimos “intrínsecamente” porque muchas de aquellas motivaciones se soterraron bajo un argumentario de inspiración religiosa, que maquilló u ocultó otras - por así decirlo- menos confesables, pero cuya incidencia no hay que infravalorar. Quiere decirse que cabe cuestionar y matizar la tesis de que la expulsión se llevó a cabo sólo o determinadamente por motivaciones religiosas, pero de ahí a negar todo papel al hecho o factor social religioso no parece un juicio acertado, máxime considerando que en la época de que tratamos se hace de todo punto insostenible establecer fronteras estrictas entre lo espiritual y lo temporal.

9. La expulsión de 1492 no fue inexorable.

DECIMOSÉPTIMA: Las causas reales de la expulsión constituyen un punto de discordia entre los expertos. Mostramos nuestro acuerdo con la tesis socio-religiosa, en el sentido de que la promulgación del célebre Edicto se debe, en última instancia, al avance del fanatismo eclesiástico, acompañado de una presión intensa del pueblo -lo que AMÉRICO CASTRO denominó «clamor popular contra los judíos»- contra el papel decisivo que jugaban los judíos en el sistema económico de las Monarquías hispánicas.

1492 marca un viraje significativo en la política religiosa del denominado «nuevo Estado» o Estado moderno. La fusión homogeneizadora se antepone a la tradicional tolerancia religiosa de la época medieval, tan magistralmente expresada en las Partidas. Empero, ¿hemos de suponer que fue Alfonso X un monarca más consciente de las irreversibles consecuencias que traía consigo una medida de esta naturaleza que los monarcas del Renacimiento? Sin los pogromos de 1391, las furibundas campañas de los polemistas y predicadores anti-judíos, el odio del pueblo y las conversiones en masa, ¿se hubiera decretado finalmente la expulsión? A nuestro juicio no debe contemplarse como una decisión ineludible. Quiere decirse que podría haberse adoptado una decisión distinta, a pesar de la Inquisición, que había sido fundada, justamente, para dar una respuesta al «problema converso».

Empero, no es menos cierto que la expulsión no es sino un reflejo y un efecto de los cambios que se estaban produciendo a finales del Cuatrocientos, a todos los niveles, en la sociedad española y en el ámbito internacional, y que se proyectarán en los siglos posteriores materializados en interminables y cruentos conflictos de religión. ¿Era posible para una Monarquía con aspiraciones de jugar un papel destacado en la esfera internacional mantener en sus dominios a un importante número de judíos (léase de infieles), cuando en Europa la cristiandad se rompía en distintas facciones y la armada turca amenazaba seriamente sus fronteras? Las condiciones históricas dan razón de las estrategias de confesionalidad y disciplinamiento puestas en práctica por la Corona española para someter a los colectivos que podían plantear alguna disidencia: afirmación del absolutismo y programa centralista (todavía en ciernes en época de los Reyes Católicos), fin de la Reconquista y anexión de Navarra y Nápoles, y, por supuesto, descubrimiento de América.

DECIMOCTAVA: La expulsión, qué duda cabe, no era la única respuesta posible, quizá fue la peor de las alternativas que se ofrecían, vistos sus efectos sobre la población total de los dominios de la doble Monarquía y las víctimas sobre todo; pero estuvo en consonancia con los tiempos. No por casualidad Fernando llevó el sobrenombre de “el Católico” y representó el modelo de monarca que inspiró *El Príncipe* de Maquiavelo. Esta perspectiva señala un claro punto de distanciamiento entre la España del s. XV y el nazismo.

En efecto, la expulsión de los judíos de España en 1492 responde a un planteamiento, y no a una “filosofía”, que está en la línea y el espíritu de aquellos tiempos y que fatalmente acabará por imponerse. Proponemos por ello un análisis de la política religiosa española -determinada, en lo que a la comunidad judía concierne, por el decreto de expulsión, el mundo converso, el establecimiento de la Inquisición y los estatutos de limpieza de sangre- contextualizado en un panorama más amplio que incluya la evolución en el tratamiento de las minorías no cristianas y de las otras formas de disidencia religiosa, dentro del marco del incipiente enfrentamiento global entre catolicismo y reformismo de una parte, y cristiandad e islam de otra, así como del principio del proceso de consolidación de las monarquías absolutas y el Estado moderno. La expulsión fue consecuencia no de una ley canónica o de disposiciones pontificias, que nunca negaron la legitimidad de la presencia de judíos en la sociedad cristiana, sino de la maduración de las monarquías confesionales: al identificarse rey y reino y convertirse el primero en proyección del segundo entraba en su interés lograr la unidad de todos los efectivos de población bajo su dominio, fundiéndolos en una sola clase de súbditos.

10. ¿Existió realmente el criptojudaismo?

DECIMONOVENA: Las conversiones masivas al cristianismo, producto de las campañas evangelizadoras y los alborotos de finales del s. XIV y principios del XV, dieron lugar a una muy diversa tipología de neófitos, siendo los más necesariamente criptojudíos o judaizantes, justamente por el carácter masivo y violento de las conversiones y porque no cabe duda de que muchos de ellos tenían un desconocimiento prácticamente absoluto del cristianismo. No fue, por consiguiente, el criptojudaismo, como NETANYAHU ha señalado, un fenómeno residual, pura invención o calumniosa propaganda¹⁷⁹⁴, sino, por el contrario, un fenómeno muy real, tal y como certifican las fuentes de la época: bulas papales, documentos reales (cartas, pragmáticas...), registros de procesos e instrucciones de la Inquisición, etc.

¹⁷⁹⁴ *The origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, op. cit.

Una vez sentado que el criptojudasmo fue el causante de la política inquisitorial y no al revés, las razones de que el Tribunal persiguiera a los criptojudíos no fueron, sin embargo, exclusivamente religiosas. La lucha contra la herejía judaizante fue tanto una cuestión religiosa como social y política, enfrentada al problema que planteaba desde mediados del s. XIV el recrudecimiento y el cambio de paradigma del odio antijudío tanto en Castilla como en Aragón, en primer lugar, y al fenómeno converso, después. Así, la oposición a lo judío persiste en el cristiano viejo como medio de invocar para sí unos privilegios de grupo no consolidados frente a los conversos que conquistaban un alto nivel social; o dicho de otro modo, el (moderno) etnicismo cristianoviego supuso una reacción a la perturbación del sistema de convivencia (medieval) que provocó el grupo converso.

VIGÉSIMA: El análisis del criptojudasmo permite distintos enfoques o aproximaciones. Por ejemplo, desde el punto de vista de su tipología, muy variada en atención a los diferentes patrones de actitud judaizante. O su naturaleza sincrética, de interés para la antropología cultural y de las religiones, como se ha podido constatar. Sin embargo, el elemento que da la medida real del peso del fenómeno en la sociedad española moderna, así como de su anclaje en el armazón ideológico inquisitorial es, justamente, su persistente continuidad a lo largo de los siglos, hasta prácticamente llegar a nuestros días, traducida en una evolución en etapas: 1) al menos por lo que se refiere a las primeras generaciones de neófitos, cabe guardar toda clase de reservas acerca de la autenticidad de las conversiones; 2) llegada la década de 1550, el problema converso parece quedar diluido, demostrado en el hecho de que en esos años la actividad anti-conversa del Santo Oficio desaparece casi por completo; 3) vuelve a brotar con vigor entre 1580 y 1640, por la incorporación de Portugal a la Corona española, hecho que provoca el éxodo de miles de marranos portugueses a Castilla, de un lado, y, del otro, el llamamiento que el valido Olivares dirige a los «hombres de negocios» portugueses, de origen marrano en su mayoría, para satisfacer las necesidades financieras de la Corona; y 4) repunte de la actividad inquisitorial anti-conversa en el período que transcurre de 1650 a 1680, provocando la huida masiva de marranos de España.

11. Naturaleza y razón de ser de la Inquisición.

VIGÉSIMO PRIMERA: La fundación del Santo Oficio obedece a un cambio de rumbo en la política religiosa, que pasa a ser inquisitorial, esto es, homogeneizadora y asimilacionista, y que impone un proyecto identitario estatal identificado con el catolicismo. Es evidente que una política de este rango y alcance “de espaldas a la religión” no es más que pura retórica en la España que transita del Medioevo al Barroco, si bien la persecución inquisitorial no se fundó exclusivamente en motivaciones religiosas.

En este orden de ideas, compartimos la tesis de KAMEN de que el armazón ideológico inquisitorial no obedece a un programa político prefijado por los Reyes Católicos, sino que es la culminación de un largo período de presión política y social contra los conversos.

VIGÉSIMO SEGUNDA: La Inquisición española fue una institución compleja, porque aunaba poderes pontificios y apostólicos, delegados del papa directamente, que era quien nombraba y dotaba de jurisdicción al inquisidor general, y también unos poderes encomendados por los reyes. ¿Cuál de los dos aspectos predominó? Es difícil decirlo, pues la lucha entre ellos fue permanente. De hecho, se ha dicho que dado que la Inquisición se situaba en medio de los dos poderes, estaba por ello en un limbo jurídico. No compartimos esta opinión. Como se ha puesto de manifiesto, lo que caracteriza a la Inquisición española, en relación con otras (la episcopal y la romana, fundamentalmente) es, justamente, la presencia del poder real. La Inquisición se crea por el deseo de los reyes -esencialmente de Fernando el Católico- de controlar la ortodoxia católica, y en particular, evitar las desviaciones producidas en el mundo de los cristianos nuevos de origen judío. En definitiva, en el ideario de la época, su existencia venía justificada por la necesidad de perseguir y castigar a los falsos conversos, los criptojudíos, y obligarles a cumplir su promesa de conversión. Pero también, diríamos que sobre todo, como un instrumento de centralización y de difusión del poder real y de los gobernantes del momento. Es decir, a quien le interesaba de verdad ese Tribunal, tal como se configuró, era a la Corona. De ahí que los Austrias primero, y los Borbones después, lo acogieran con los brazos abiertos y no dudaran en emplearlo al servicio de

objetivos de control social, si bien, justo es reconocerlo, los procesos puramente políticos (Antonio Pérez, Jerónimo de Villanueva, Pablo de Olavide, Macanaz, etc.) representaron a lo largo de su existencia un porcentaje mínimo.

La autoridad de los reyes sobre la Inquisición se basó, de un lado, en que ellos tenían el control de sus órganos de decisión (inquisidor general y Consejo de la Suprema), y, de otro, en su dependencia económica de la Corona, pues a excepción de los primeros años, en los que las confiscaciones de los reos fueron numerosas, la Inquisición era deficitaria, y los reyes la subvencionaban.

12. La doctrina de la pureza de sangre: eje vertebrador del casticismo español

VIGÉSIMO TERCERA: Los estatutos de limpieza de sangre, peculiaridad española que no se dio en ningún otro país europeo, constituyen el mecanismo de discriminación legal de los conversos. Sustituyen la fe religiosa por criterios biológicos como factor primario de pertenencia a la comunidad de creyentes, esto es, redefinen la frontera entre judíos, moros y cristianos no por la fe del individuo, sino por su ascendencia o pertenencia biológico-genealógica. Su aparición responde a motivaciones económicas y sociales, pero se justifica en la defensa de la ortodoxia de la religión católica, proclamada única verdadera por las instancias de poder eclesiástico y secular.

La institucionalización del criterio biológico-genealógico se explica por el progresivo debilitamiento de otros marcadores de la frontera étnica (lingüísticos, religiosos, culturales, etc.), derivado del fenómeno converso, en sí mismo y, por lo que hemos visto, el origen de aquella atenuación.

VIGÉSIMO CUARTA: Si antes de la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento (1449) las castas de cristianos, moros y judíos constituían verdaderos grupos étnicos definidos por la ley, después el recurso a criterios biológico-genealógicos para determinar la pertenencia étnica será inherente a la definición misma de grupo étnico. Los estatutos harán de los conversos una nueva casta (judíos heterodesignados) y del casticismo, transformado en categoría biológica, el auténtico eje vertebrador del

etnicismo cristianoviejo, que es tanto como decir la génesis de la identidad colectiva de la España moderna, construida sobre la identificación étnica con el cristianismo y la negación de todo cuanto tuviera relación con lo judío y lo musulmán.

13. Singularidad del antisemitismo español

VIGÉSIMO QUINTA: La clave para comprender la naturaleza singular o propia del antisemitismo de la España moderna radica en que no prescinde completamente de los discursos religiosos, apoyados en el hecho, para nosotros incontrovertible, de que buena parte de los criptojudíos judaizaban en realidad. El aparato ideológico de sospecha se escudó en razones (no en pretextos) religiosos.

VIGÉSIMO SEXTA: El antisemitismo inquisitorial español y la cosmovisión casticista que lo arropa sobreviven a la vigencia del Santo Oficio y los estatutos de limpieza de sangre, dejando sentir su impronta sobre la vida cotidiana de los españoles por espacio de aproximadamente cuatro siglos, desde su aparición a mediados del s. XV, aunque cada vez más mitigada conforme avanza el s. XIX. Es, por lo tanto, anterior a la ideología racista, con la que no obstante llega a coexistir, aunque sin confundirse ni mezclarse, desarrollándose y desenvolviéndose de forma totalmente separada, con sus características propias y ámbitos de proyección material y subjetivo diferentes.

Partiendo de estas consideraciones, el concepto que manejamos de política inquisitorial obedece a una concepción inédita de justicia que somete al dogma dominante a la masa de conversos e impone la amnesia que contribuye a borrar tanto en la representación de la historia, como en los espíritus, el recuerdo de una España “judía”. Nueva ideología que, transmitida a través de la teología cristiana¹⁷⁹⁵ y los procesos inquisitoriales como fruto de un tipo de religiosidad controlada, sumado a la genealogía como forma de elaboración de un nuevo grupo social que, finalmente, se ve abocado a la segregación, abre paso a una suerte de protorracismo, único, sin parangón en el concierto de las naciones civilizadas de su tiempo. Como resultado, la

¹⁷⁹⁵ Lo que Jules Isaac ha calificado de «enseñanza del desprecio» (*Las raíces cristianas del antisemitismo*, Paidós, Buenos Aires 1966).

deshumanización y la fractura social se apoderan de la Monarquía española, sólo amenazadas ocasionalmente por los tanteos “regeneracionistas” de algunas mentes privilegiadas como la del conde-duque de Olivares, más preocupadas por salvar a la Corona de la debacle financiera y económica que de administrar justicia histórica conforme a los dictados de elevados principios morales.

En consecuencia, podemos afirmar que la política inquisitorial sirve de puente entre el antisemitismo religioso medieval y las categorías modernas de racismo.

VIGÉSIMO SÉPTIMA: Desde una interpretación histórica, el racismo, en tanto que cosmovisión o sistema de interpretación del mundo, constituye una herencia del pensamiento moderno secular, de cuyas bases ideológicas, científicas y culturales España se ha mantenido aislada, a pesar incluso de su poder de atracción, hasta bien entrado el s. XX. Este elemento supone, a nuestro juicio, una expresión, si no un indicio más de la «tibetanización de España», expresión con la que ORTEGA designó «la hermetización de nuestro pueblo hacia y frente al resto del mundo, fenómeno que no se refiere especialmente a la religión ni a la teología ni a las ideas, sino a la totalidad de la vida»¹⁷⁹⁶.

14. Judíos, moros y gitanos.

VIGÉSIMO OCTAVA: La aplicación del método comparativo en el análisis de las relaciones del poder con las minorías judía, islámica y gitana en el período que abarcamos se justifica fundamentalmente en la toma de conciencia de un elemento que no por obvio debemos pasar por alto: su condición de víctimas del racismo estructural imperante y la ideología del odio que lo sustentaba. Las tres dieron origen a una legislación específica y generaron toda clase de prejuicios basados en la antipatía y el desconocimiento del Otro, así como en el etnocentrismo más primitivo, factores que dan razón de su marginación social hasta prácticamente nuestros días. Las tres, en suma, fueron expulsadas y perseguidas, aunque, como hemos visto, con distintas

¹⁷⁹⁶ «Renacimiento, humanismo y contrarreforma», apéndice 2 a *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Emecé, Buenos Aires 1958, p. 441.

motivaciones, resultados y efectos, derivados de la idiosincrasia de cada grupo y de las peculiares circunstancias que les rodeaban en cada momento histórico.

La comparación revela un aspecto, a nuestro juicio capital, que ayuda a concretar la singularidad del antijudaísmo patrio desde la perspectiva de la historia universal del antisemitismo, sin salirnos del marco de la política doméstica relativa a las minorías. Recapitulando, el carácter único del casticismo español no está reñido con la obligación moral de rendir homenaje a todas sus víctimas, pero al mismo tiempo hemos de convenir que su razón de ser fueron sus víctimas judías. ¿Por qué? Básicamente porque nada ni nadie podía reemplazar a los judíos en cuanto “enemigos mortales” de la raza española, antes y después de su expulsión. La Inquisición, no obstante hostigar también a moriscos y gitanos, fue creada para extirpar de la sociedad la herejía judaizante. Obsérvese otro dato no menos esclarecedor: el término «converso» designa en el vocabulario histórico español de finales de la Edad Media y los primeros tiempos modernos, no al neófito o convertido de cualquier religión a otra, sino, de modo específico, al cristiano nuevo procedente de la fe judaica.

VIGÉSIMO NOVENA: Queda meridianamente claro el peso específico que el prejuicio antijudío alcanza en el conjunto de la política religiosa de la España moderna. Se ha dicho en alguna ocasión que la razón del especial ensañamiento de las autoridades hacia los judíos quizá radique en el hecho de que éstos conformaban un pueblo sin tierra propia ni vinculación con poderes extranjeros que pudieran tomar represalias en su defensa, como podría haber sido el caso de los musulmanes en relación con reinos fronterizos como el de Tremecén o, sin ir más lejos, los temibles y siempre amenazantes turcos. Se dice: contra los judíos se podía proceder impunemente, contra los musulmanes no. No obstante demostrar la historia lo contrario (musulmanes y moriscos fueron expulsados lo mismo que los judíos), la comparación con la minoría gitana desmonta cualquier argumento que se pueda ensayar en este sentido. Los gitanos también conformaban un pueblo sin tierra propia y tampoco mantenían relación con poderes fronterizos que pudieran interceder o incluso intervenir en su favor, y fueron expulsados lo mismo que los judíos, aunque nunca llegaron a ejecutarse las órdenes de su expulsión.

15. La España inquisitorial y la Alemania nazi, ¿fenómenos históricos comparables?

TRIGÉSIMA: El quid de la diferencia entre la política inquisitorial española y la Alemania nazi radica, a nuestro juicio, en el principio constituyente del casticismo o etnicismo cristianoviejo: el prurito de la pureza de sangre. En una sociedad dividida en castas etnorreligiosamente homogéneas y acostumbrada a descodificar la identidad religiosa en términos étnicos, el choque entre la imposición política de la homogeneidad religiosa y la realidad social explica, como bien expone STALLAERT, «que la política asimilacionista radical de la Inquisición provocara una reacción popular de signo contrario (los Estatutos de limpieza de sangre)», esto es, exclusionista y segregador, que finalmente será el que asuman las élites. Dicho en otros términos, en los primeros años de vigencia de los estatutos el desvío teológico-racial a través de la pureza de sangre encubrió realmente un mecanismo de segregación social, que muchos lugares adoptaron. De ahí que, desdibujada la línea divisoria entre el asimilacionismo de la política inquisitorial y el exclusionismo y la segregación característicos del nacionalsocialismo, tendamos a equipararlos, cuando sus realidades son producto del diferente tiempo que les tocó vivir y beben de fuentes muy diferentes, si bien no necesariamente contrarias y aun cuando el análisis contrastado de la génesis de ambos fenómenos revele profundas similitudes en el terreno del lenguaje y la antropología, como ha puesto de manifiesto la propia STALLAERT.

TRIGÉSIMO PRIMERA: Así, una mirada cercana a la línea de proximidad entre ambas experiencias históricas revela profundos puntos de fuga que conviene no perder de vista, más allá de la nota de singularidad que las caracteriza, tanto en el terreno histórico como el jurídico-político. Desde una perspectiva histórica, el racismo nacionalsocialista constituye una herencia del pensamiento moderno, de cuyas bases biológicas, científicas y culturales se nutre y a las que remite y apela en su afán por prescribir (no describir) la realidad¹⁷⁹⁷. Sin ánimo de exhaustividad valga recordar la primacía de lo irracional (por oposición a los principios fundamentales de 1789); el

¹⁷⁹⁷ «El racismo no se limita a una función estabilizadora. Por el contrario, no está unido ni a la realidad ni a la experiencia concreta. Más que crear una imagen del mundo, de cómo *es* por naturaleza, el racismo la crea de cómo *debería* ser por naturaleza» (GEULEN, C., *Breve historia del racismo*, op. cit., p. 15).

ateísmo profundamente anticristiano, con la aportación de un culto y una liturgia propios y la reverencia al héroe, al genio o al gran hombre, sacado de una interpretación maniquea del “superhombre” nietzscheano; la concepción orgánica de la sociedad, contraria a los principios democráticos de igualdad y libertad y opuesta al ejercicio y protección de las libertades civiles y políticas; la doctrina del *Lebensraum* y su vinculación con la idea de “tierra”, complemento natural de la idea de “sangre”, alma racial o *Volk* (pueblo o nación); y, finalmente, la teoría de la supremacía racial, influida por el darwinismo social y la tesis de la misión universal, que proclama la creación del pueblo alemán y su destino histórico y la progresiva aniquilación del pueblo judío, dos caras de una misma moneda y manifestación de un único proyecto biopolítico. Notas todas ellas ausentes del ideal etnonacional católico de la España inquisitorial, entre otros motivos -diríamos que principalmente-, porque la España inquisitorial se mostró impermeable a los cambios que trajo consigo la modernidad, y en particular, al desplazamiento y sustitución de los mitos religiosos católicos por nuevos mitos secularizados. Y desde el punto de vista jurídico-político, por las muestras que nos ofrecen los supuestos de exención del Edicto de expulsión de 1492, el flujo migratorio de tornadizos y la que en estas páginas hemos denominado “política rectificatoria”, incompatibles en términos absolutos con los principios axiales de la ideología, la legislación y la praxis nacionalsocialista.

FUENTES

Legislación, repertorios documentales

- ARCHIVO DE LA CORONA DE ARAGÓN (Barcelona), *Colección de documentos inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón*, t. 40. *Gremios y cofradías de la antigua Corona de Aragón*, M. DE BOFARULL Y DE SARTORIO (comp.), Imprenta del ACA, Barcelona 1876;
- ALFONSO X (Rey de Castilla), *Fuero Real del rey don Alonso el Sabio: copiado del Códice del Escorial, señalado ij. z.-8., y cotejado con varios códices de diferentes archivos por la Real Academia de la Historia*, ed. facs., Maxtor, Valladolid 2005;
- , *Las Siete Partidas (el Libro del Fuero de las Leyes)*, J. SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL (ed.), Reus, Madrid 2004;
- *Opúsculos legales del Rey don Alfonso el Sabio: publicados y cotejados con varios codices antiguos por la Real Academia de la Historia*, t. II. *El Fuero Real, las Leyes de los Adelantados Mayores, las Nuevas y el Ordenamiento de las Tafurerías, y por apéndice las leyes del estilo*, Imprenta Real, Madrid 1836;
- ALMON, J., *A collection of all the Treaties of peace, alliance and commerce, between Great-Britain and other powers, from the Revolution in 1688, to the present time*, 3 vols., Printed for J. Almond, London 1772;
- ASSIS, Y. T., MAGDALENA NOM DE DÉU, J. R. y LLEAL GALCERÁN, C., *Navarra hebraica*, t. II. *Apéndice documental*, PPU, Barcelona 2003;
- Aureum Opus regaliū Privilegiū civitatis et regni Valentiae*, repr. facs. de la ed. de Diego Gumiel, Valencia 1515, L. ALANYA (ed.), Anubar, Valencia 1972;
- BAER, Y. F., *Die Juden im christlichen Spanien*, 2 vols., Akademie Verlag, Berlin 1929-1936;
- BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, 2 vols., Universidad de Salamanca, Salamanca 1966;
- BENITO RUANO, E., «La “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento», en id., *Los orígenes del problema converso*, Real Academia de la Historia, Madrid 2001, pp. 39-92 (reproducción íntegra del texto en pp. 83-92);
- CALVO, M. C., *Recueil complet des traités, conventions, capitulations, armistices et autres actes diplomatiques de tous les États de l’Amerique Latine, depuis l’année 1493 à nos jours*, t. I, Librairie de A. Durand, Paris 1862;
- CANTILLO, A., *Tratados, Convenios y Declaraciones de Paz y de Comercio, que han hecho con las potencias extranjerās, los monarcas españoles de la Casa de Borbón, desde el año 1700 hasta el día*, Imprenta de Alegria y Charlain, Madrid 1843;
- CARRASCO MACHADO, A. I., *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII-XVIII*, Sílex, Madrid 2012 («Imágenes legislativas: documentos» en pp. 91-402);
- Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín según el código romanceado de Castiel existente en la Biblioteca Nacional de Madrid*, C. RIBA Y GARCÍA (estudio y transcripción) Tipografía de Pedro Carra, Zaragoza 1915;
- CASTELAR, E., *Discursos parlamentarios y políticos*, Ángel de San Martín, Madrid 1885;

- CASTILLA (REINO). CORTES, *Actas de las Cortes de Castilla, publicadas por acuerdo del Congreso de los Diputados á propuesta de su Comisión de Gobierno Interior*, Imprenta Nacional, Madrid 1877-1939;
- CASTILLA (REINO), *Colección de privilegios, franquezas, exenciones y fueros, concedidos a varios pueblos y corporaciones de la Corona de Castilla*, Imprenta de D. M. de Burgos, Madrid 1833;
- Códigos antiguos de España: colección completa de todos los códigos de España desde el Fuero Juzgo hasta la Novísima recopilación*, t. I, M. MARTÍNEZ ALCUBILLA (ed.), Administración-Imprenta de J. López Camacho, Madrid 1885;
- Colección diplomática del Concejo de Burgos (884-1369)*, E. GONZÁLEZ DÍEZ (ed.), Instituto de Estudios Castellano, Burgos 1984;
- Concilios visigóticos e hispano-romanos*, J. VIVES (ed.), CSIC, Instituto Enrique Flórez, Madrid 1963;
- CONDE Y DELGADO MOLINA, R., *La expulsión de los judíos de la Corona de Aragón. Documentos para su estudio*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1991;
- CORREA CALDERÓN, E., *Registro de arbitristas, economistas y reformadores españoles (1500-1936): catálogo de impresos y manuscritos*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1982;
- CORTES DE CÁDIZ, *Discusión del proyecto de Decreto sobre el Tribunal de la Inquisición*, Imprenta Nacional, Cádiz 1813;
- Cortes de los antiguos reinos de Aragón y de Valencia y principado de Cataluña*, Cortes de Cataluña I, RAH, Madrid 1896;
- Cuerpo del Derecho Civil Romano [Digesto]: á doble texto, traducido al castellano del latín, publicado por los hermanos Kriegel, Hermann y Osengrüggen*, 6 vols., Jaime Molinas, Barcelona 1889-1898;
- DÍEZ DE SALAZAR FERNÁNDEZ, L. M., «Ordenanzas de la Hermandad de Eguilaz y Junta de San Millán», en *La formación de Álava: 650 aniversario del Pacto de Arriaga (1332-1982)*, t. I, Diputación Foral de Álava, Vitoria-Gasteiz 1985, pp. 259-266;
- Diplomatario andaluz de Alfonso X*, M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (ed.), Instituto de Ciencias Jurídicas, Sevilla 1991;
- Documentos sobre las relaciones internacionales de los Reyes Católicos*, 6 vols., A. DE LA TORRE (ed.), CSIC, Patronato Marcelino Menéndez Pelayo, Barcelona 1949-1962;
- El fuero de Brihuega*, ed. facs. de la de J. CATALINA GARCÍA, Maxtor, Valladolid 2012;
- El fuero de Coria: estudio histórico jurídico*, por J. Maldonado y Fernández del Torco, transcripción y fijación del texto por E. Sáez, con prólogo del Excmo. Sr. D. José Fernández Hernando, Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid 1949;
- El fuero de Jaca. Edición crítica por Mauricio Molho*, Escuela de Estudios Medievales-Instituto de Estudios Pirenaicos, Zaragoza 1964;
- El fuero de Salamanca*, Diputación Provincial de Salamanca, Imprenta de Aribau y C.^a, Madrid 1877;

- El fuero de Teruel según los Mss. 1-4 de la Sociedad Económica Turolense de Amigos del País y 802 de la Biblioteca Nacional de Madrid*, M. GOROSCH (ed.), Leges Hispanicae Medii Aevii, Estocolmo 1950;
- El fuero de Zorita de los Canes: según el código 217 de la Biblioteca Nacional (siglo XIII al XIV) y sus relaciones con el fuero latino de Cuenca y el romanceado de Alcázar*, R. DE UREÑA SMENJAUD (ed.), Establecimiento Tipográfico de Fortanet, Madrid 1911;
- El Fuero Viejo de Castilla: sacado y comprobado con el ejemplar de la misma obra, que existe en la Real Biblioteca de esta Corte, y con otros mss.*, I. JORDÁN DE ASSO Y DEL RÍO y M. DE MANUEL Y RODRÍGUEZ (eds.), Imprenta de Alejandro Gómez Fuentenebro, Madrid-Lima 1847;
- ESCRIBÀ, G. (comp.), *The Tortosa Disputation: Regesta of Documents from the Archivo de la Corona de Aragón, Fernando I, 1412-1416*, Ginzei Am Olam-The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1998;
- EYMERICO, N., *Manual de inquisidores para uso de las inquisiciones de España y Portugal*, ed. facs. de la de Mompeller: Imprenta de Feliz Aviñón, 1821, Valladolid, Maxtor 2010;
- FITA COLOMÉ, F., «Edicto de los Reyes Católicos (31 marzo, 1492) desterrando de sus Estados á todos los judíos». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 11 (1887), pp. 512-524;
- , «El Fuero de Uclés». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 14 (1889), pp. 302-355;
- FONT I RIUS, J. M.^a, *Cartas de población y franquicia de Cataluña*, 2 vols., CSIC-Instituto Jerónimo Zurita-Escuela de Estudios Medievales, Madrid 1969;
- Fori Antiqui Valentiae*, M. DUALDE SERRANO (ed.), CSIC-Escuela de Estudios Medievales, Madrid-Valencia, 1950-1967;
- Fuero de Baeza. Estudios introductorios, Edición de Jean Roudil y Facsímil*, ed. facs. de la de 1962, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Jaen-Ayuntamiento de Baeza, Jaén 2010 (incluye facsímil del ms. 2/10/1 conservado en el Archivo Histórico Municipal de Baeza);
- Fuero de Béjar*, J. GUTIÉRREZ CUADRADO (ed.), Universidad Salamanca, Salamanca 1974;
- Fuero de Calatayud*, J. I. ALGORA HERNANDO y F. ARRANZ SACRISTÁN (eds.), Diputación Provincial, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza 1982;
- Fuero de Cuenca*, S. CATALÁ RUBIO (ed.), Editorial Alfonsópolis, Cuenca 2001;
- Fuero de Cuenca: formas primitivas y sistemáticas: texto latino, texto castellano y adaptación del fuero de Iznatoraf*, R. DE UREÑA Y SMENJAUD (ed.), Academia de la Historia, Madrid 1935;
- Fuero de Madrid y de los derechos locales castellanos*, transcripción de A. MILLARES CARLO, glosario de R. LAPESA, Artes Gráficas Municipales, Madrid 1932;
- Fuero de Plasencia*, introducción, transcripción y vocabulario de J. MAJADA NEILA, Librería Cervantes, Salamanca 1986;
- Fuero de Úbeda*, J. GUTIÉRREZ CUADRADO (ed.), Universidad de Valencia, Valencia 1979;

- Fuero de Usagre (siglo XIII), anotado con las variantes del de Cáceres*, R. DE UREÑA SMENJAUD Y A. BONILLA Y SAN MARTIN (eds.), Editorial Hijos de Reus, Madrid 1907;
- Fuero de Viguera y Val de Funes*, J. M.^a RAMOS LOSCERTALES (ed.), Universidad de Salamanca, Salamanca 1956;
- Fuero General de Navarra*, ed. acordada de P. ILARREGUI y S. LAPUERTA, Diputación Provincial, Pamplona 1869;
- Fuero General de Navarra: amejoramiento del rey don Phelipe: amejoramiento de Carlos IV*, Biblioteca de Derecho Foral, Pamplona 1964;
- Fuero Juzgo en latín y castellano*, ed. de la Real Academia Española, Imprenta de Ibarra, Madrid 1815;
- Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares*, G. SÁNCHEZ (ed.), Centro de Estudios Históricos, Madrid 1919;
- Fueros leoneses de Zamora, Salamanca, Ledesma y Alba de Tormes*, t. I. *Textos*, ed. y estudio de A. CASTRO y F. DE ONÍS, Centro de Estudios Históricos, Madrid 1916;
- Furs de València*, G. COLÓN y A. GARCÍA (eds.), Barcino, Barcelona 1970;
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. y GONZÁLEZ GÓMEZ, A., *El libro del repartimiento de Jerez de la Frontera: estudio y edición*, Instituto de Estudios Gaditanos-Diputación Provincial, Cádiz 1980;
- LALINDE ABADÍA, J., *Los fueros de Aragón*, Librería General, Zaragoza 1976;
- LEÓN (REINO). CORTES, *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, 5 vols., Real Academia de la Historia, Madrid 1861-1903;
- LEÓN TELLO, P., *Judíos de Toledo*, 2 vols., Instituto B. Arias Montano, Madrid 1979;
- Les Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón*, t. I. *Introduction et texte*, J. ROUDIL (ed.), Klincksieck, Paris 1966 ;
- Libro de los fueros de Castiella*, G. SÁNCHEZ (ed.), Universidad de Barcelona-Facultad de Derecho, Madrid 1924;
- LLAMAS, E., *Documentación inquisitorial: manuscritos españoles del s. XVI existentes en el Museo Británico*, Fundación Universitaria, Madrid 1975;
- LLORENTE, J. A., *Noticias históricas de las tres provincias vascongadas*, 3 vols., Imprenta Real, Madrid 1806-1807;
- LÓPEZ MORILLAS, C., *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: el profeta de los moriscos*, CSIC, Madrid 1994;
- Los Fueros de Aragón. Según el manuscrito 458 de la Biblioteca Nacional de Madrid*, G. TILANDER (ed.), Leges Hispanicae Medii Aevii, Lund 1937;
- Los fueros de Nájera vertidos al castellano, juzgados y anotados con vista de las copias de los Sres. Llorente, Yanguas Zuaznavar y La Fuente*, ed. facs. de la ed. de Logroño: Establecimiento tipográfico de "La Rioja", 1897, Maxtor Valladolid 2010;
- Los fueros de Sepúlveda*, ed. crítica y apéndice documental de Emilio Sáez, estudio histórico jurídico por Rafael. Gibert, estudio lingüístico y vocabulario por Manuel Alvar, los

términos antiguos de Sepúlveda por Atilano G. Ruiz-Zorrilla, Diputación de Segovia, Segovia 1953;

MARCA, P. DE, *Marca Hispanica*, Base, Barcelona 1972 (col. 1431);

MARTÍ, J. M.^a, «Apéndice documental», en S. CATALÁ RUBIO, J. M.^a MARTÍ y D. GARCÍA PARDO (coords.), *Judaísmo, Sefarad, Israel: actas del II encuentro sobre minorías religiosas*, UNED Centro Asociado de Cuenca-Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2002, pp. 257-285;

MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Bulario de la Inquisición española: hasta la muerte de Fernando el Católico*, Editorial Complutense, Madrid 1998;

—, *Fueros locales en el territorio de la provincia de Burgos*, Caja de Ahorros Municipal de Burgos, Burgos 1982;

MORENO KOCH, Y., *Fontes Iudaeorum regni Castellae*, t. V. *De iure hispano-hebraico. Las taqqanot de Valladolid de 1432. Un estatuto comunal renovador*, Universidad Pontificia de Salamanca, Universidad de Granada, Salamanca 1987;

MUÑOZ ROMERO, T. (coord.), *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*, Imprenta de D. José María Alonso, Madrid 1847;

Novísima Recopilación de las Leyes de España, 2.^a ed. facs. de la de 1805, BOE, Madrid 1992;

Nueva recopilación de las leyes del reino y autos acordados, reprod. facs., Lex Nova, Valladolid 1982;

Ordenamiento formado por los procuradores de las aljamas hebreas pertenecientes al territorio de los Estados de Castilla, en la Asamblea celebrada en Valladolid el año 1432: texto hebreo rabínico mezclado de aljamía castellana, traducido, anotado é ilustrado con una introducción histórica por F. FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, Imprenta de Fortanet, Madrid 1886;

POSTIGO ALDEAMIL, M.^a J., «El Fuero de Plasencia». *Revista de Filología Románica*, 2 (1984), pp. 175-214;

—, «El Fuero de Plasencia (continuación)». *Revista de Filología Románica*, 3 (1985), pp. 169-222;

REGNE, J., «Catalogue des actes de Jaime Ier, Pedro III et Alfonso III rois d'Aragon, concernant les juifs (1213-1291)». *Revue des Études Juives*, publicado en tirada aparte, años 1911, 1914 y 1920;

REGUERA DE VALDELOMAR, J. DE LA, *Extracto de las leyes del fuero viejo de Castilla: con el primitivo fuero de León, Asturias y Galicia*, ed. facs. de la de Madrid: Imprenta de la Viuda e Hijo de Marín, 1798, Valladolid, Maxtor 2001;

ROMERO DE CASTILLA, M., *Singular suceso en el reinado de los Reyes Católicos*, Rubí, Madrid c. 1944 (reproducción fotográfica del documento custodiado en el Archivo municipal de Ávila);

(s. a.), «España y los sefardíes», en I. M. HASSÁN (ed.), *Actas del primer Simposio de Estudios Sefardíes* (Madrid, 1-6. 6. 1964), CSIC-Instituto Arias Montano, Madrid 1970, pp. 581-611;

SANCHO IZQUIERDO, M., *El fuero de Molina de Aragón*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid 1916;

- SIMONSOHN, S., *The apostolic see and the Jews*, vols. I-VI, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1988-1991;
- SUÁREZ BILBAO, F., *El fuero judiego en la España cristiana: las fuentes jurídicas: siglos V-XV*, Dykinson, Madrid 2000 (incorpora un nutrido apéndice documental);
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, CSIC, Valladolid 1964;
- , *Política internacional de Isabel la Católica. Estudio y documentos*, t. 3. (1489-1493), Universidad de Valladolid, Valladolid 1969;
- THATCHER, O. J. y MCNEAL, E. H. (eds.), *A Source Book for Medieval History: Selected Documents Illustrating the History of Europe in the Middle Age*, Scribners, New York 1905;
- The Code of Cuenca: municipal law on the twelfth-century*, introducción y traducción J. F. Powers, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2000;
- TORRE Y DEL CERRO, A. DE LA, *Documentos sobre las relaciones internacionales de los Reyes Católicos*, 6 vols., CSIC, Barcelona 1949-66;
- ULLOA Y GOLFÍN, P., *Fueros y privilegios de Cáceres*, s. e., s. l. ca. 1648;
- ZARKA, Y.-C., LESSAY, F. y ROGERS, J. (dirs.), *Les fondements philosophiques de la tolérance*, t. II. *Textes et documents*, PUF, Paris 2002.

Obras coetáneas en general: crónicas, memoriales, responsa, diarios, correspondencia, catecismos, memorias, tratados, dictámenes, libelos, etc.

- AGUILAR, G. DE, *Expulsión de los moros de España*, Guadalmena, Sevilla 1999 (ed. de 1610);
- Ajbar Machmua (Colección de tradiciones), Crónica anónima del siglo XI*, E. LAFUENTE ALCÁNTARA (ed.), Real Academia de la Historia, Madrid 1867;
- Alborayque*, E. CARPENTER (ed.), Editora Regional de Extremadura, Mérida 2005;
- ALFONSO DE VALLADOLID (ABNER DE BURGOS), *Mostrador de justicia*, 2 vols., Westdeutscher Verlag, Opladen 1994-1996;
- ALFONSO, PEDRO, [*Dialogus contra Iudaeos*] *Der Dialog des Petrus Alfonsi: Seine Überlieferung im Druck und in den Handschriften. Textedition*, K.-P. MIETH (ed.), Freie Universität, Berlin 1982;
- ALMOSNINO, M., *Extremos y grandezas de Constantinopla, compuesto por Rabi Moysen Almosnino, hebreo, traducido por Iacob Cansino, vassallo de su Magestad Católica, Interprete suyo, y Lengua en las Plaças de Oran*, Imprenta Francisco Martínez, Madrid 1638;
- AZNAR CARDONA, P., *Expulsión justificada de los moriscos españoles*, Pedro Cabarte, Huesca 1612;

- BARRIENTOS, L. DE, *Crónica del Halconero de Juan II: Pedro Carrillo de Huete (hasta ahora inédita)*, J. DE MATA CARRIAZO (ed.), Espasa-Calpe, Madrid 1946;
- BEN ABRAHAM ADRET, S., *Séfer seelot utsubot*, Bené-Baraq, Tel Aviv 1958-1959;
- BEN SÉSET PERFET, I., *Seelot u-tesubot bar Seset*, H. J. DAICHES (ed.), Jerusalén 1968;
- BEN VERGA, S., [*La vara de Judá*] *Chébet Jehuda*, F. CANTERA BURGOS (ed. y trad.), Librería López-Guevara, Granada 1927;
- BENITO RUANO, E., «El memorial del Bachiller “Marquillos de Mazarambroz”», en id., *Los orígenes del problema converso*, Real Academia de la Historia, Madrid 2001, pp. 93-140 (reproducción íntegra en pp. 103-140);
- BERNÁLDEZ, A., *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, M. GÓMEZ-MORENO y J. DE MATA CARRIAZO (eds.), Patronato Marcelino Menéndez Pelayo, Madrid 1962;
- BLEDA, J., *Crónica de los moros de España*, Imprenta de Felipe Mey, Valencia 1618;
- BORROW, G., *La Biblia en España o viajes, aventuras y prisiones de un inglés en su intento de propagar por la Península las Sagradas Escrituras*, Centro de Estudios Andaluces-Editorial Renacimiento, Sevilla 2011 (1ª ed. 1843);
- CABALLERÍA, PEDRO DE LA, *Tractatus zelus Christi contra iudaeos, sarracenos et infideles...*, Baretium de Baretiiis, Venetiis 1592;
- CABRERA DE CÓRDOBA, L., *Relaciones de las cosas sucedidas en la Corte de España, desde 1599 hasta 1614*, Imprenta de J. Martin Alegria, Madrid 1857;
- CAMPOMANES, P. R. DE, *Discurso sobre la educación popular*, F. AGUILAR PIÑAL (ed.), Editora Nacional, Madrid 1978 (original de 1775);
- CARMORLY, E., *La France Israélite: mémoires pour servir à l'histoire de notre littérature*, H. Bechhold, Francfort 1858;
- CARTAGENA, ALONSO DE, *Defensorium unitatis Christianae*, M. ALONSO (ed.), CSIC-Instituto Arias Montano, Madrid 1943 (original de 1449);
- CASTELAR, E., *Recuerdos de Italia*, Fundación José Manuel Lara, Sevilla 2009 (1.ª ed., 1872);
- COLMENARES, JUAN DE, *Sermo in sicarios magistri Petri Arbues*, Fridericus Biel de Basilea, Burgis ca. 1498;
- CÓRDOBA, ANTONIO DE, *Quaestionarium theologicum*, s. e., Venetiis 1604;
- COVARRUBIAS OROZCO, S. DE, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Alta Fulla, Barcelona 1987 (original de 1611);
- MACANAZ, M. DE, *Defensa crítica de la Inquisición contra los principales enemigos que la han perseguido...*, don Antonio Espinosa, Madrid 1788 (original de 1733-1734);
- DONATO, L., «Relación de España», en J. GARCÍA MERCADAL (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal: desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX*, Junta de Castilla y León, Salamanca 1999, pp. 345-402;
- ESAGUY, J. DE, [*Libro Grande de Sampayo*] *Libro de los Veedores de Ceuta 1505-1670*, Tangereducación y Cultura, Tánger 1939;

- ESPINA, ALONSO DE, *Fortalitium fidei contra iudeos, sarracenos, aliosq[ue] christiane fidei inimicos...*, corregido por G. TOTANI, Lugduni, Lyon 1511 (original de 1458);
- FEY, H.-L., *Histoire d'Oran, avant, pendant et après la domination espagnole*, A. Perrier, Oran 1858;
- FIGUEROA, P. DE, *Aviso de príncipes en aphorismos políticos y morales. Meditado en la historia de Saúl*, Biblioteca Nacional, Madrid 1647;
- FLEURIOT, J., *Voyage de Figaro en Espagne*, Barbier, Sevilla 1785;
- GONZÁLEZ DE CELLORIGO, M. DE, *Memorial al Rey sobre asesinatos, atropellos e irreverencias contra la religion cristiana, cometidos por los moriscos*, Valladolid 1597;
- GONZÁLEZ DE MENDOZA, PEDRO, *Catechismus per iudaeorum conversione*, Sevilla ca. 1478;
- GONZÁLEZ ROLÁN, T. y SAQUERO SUÁREZ-SOMENTE, P., *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del relator: estudio introductorio, edición crítica y notas de los textos contrarios y favorables a los judeoconversos a raíz de la rebelión de Toledo de 1449*, Aben Ezra Ediciones, Madrid 2012;
- GRAMONT, A. DE, *Mémoires du maréchal de Gramont, duc et pair de France, commandeur des ordres du roi, gouverneur de Navarre et de Béarn*, 2 vols., 2.^a ed., aux dépens de la Compagnie, Amsterdam 1717;
- GUARDIOLA, J. B., *Tratado de la nobleza y de los títulos y dictados que oy día tienen los varones claros y grandes de España*, Viuda de Alonso Gómez, Madrid 1595;
- GUERRA DE LORCA, PEDRO, *Catecheses mystagogicae pro aduenis ex secta mahometana...*, apud Pedro Madrigal, Madrid 1586;
- GUZMÁN, D. DE, *Reyna catolica. Vida y mverte de D. Margarita de Austria, Reyna de Espanna*, Luis Sanchez, Madrid 1617;
- HA-KOHEN, J., 'Emeq ha-bakha de Joseph ha-Kohen, P. LEÓN TELLO (estudio preliminar, trad. y notas), CSIC-Instituto Arias Montano, Madrid 1964 (original de 1534);
- Hechos del Condestable D. Miguel Lucas de Iranzo (crónica del siglo XV)*, J. DE MATA CARRIAZO (ed.), Espasa-Calpe, Madrid 1940;
- IBN HALDUN, 'ABD AL-RAHMAN B. MUHAMMAD, *Introducción a la historia universal: (Al-Muqaddimah)*, E. TRABULSE (estudio preliminar, revisión y apéndices), trad. J. Feres, Fondo de Cultura Económica, México 1977;
- IBN SAPRUT, S. T., "La piedra de toque" (*Eben bohan*): una obra de controversia judeo-cristiana, J.-V. NICLÓS (introducción, edición crítica, traducción y notas al lib. I), CSIC, Madrid 1997;
- LEÓN TELLO, P., «Documento de Fernando el Católico sobre expulsión de los judíos en el señorío del conde de Aranda», en *Homenaje a Federico Navarro: miscelánea de estudios dedicados a su memoria*, Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueólogos, Madrid 1972, pp. 237-248;
- LEÓN, FRAY LUIS DE, *De los nombres de Cristo*, Red Ediciones, Barcelona 2011;
- LLORENTE, J. A., *Discursos sobre una constitución religiosa considerada como parte de la civil nacional*, Sthal, Paris 1820;

- , *Historia crítica de la Inquisición española*, 4 tomos, Hiperión, Madrid 1980 (1.^a ed., 1812);
- , *La Inquisición y los españoles*, V. FERNÁNDEZ VARGAS (prólogo y notas), Ciencia Nueva, Madrid 1967 (original de 1812);
- LÓPEZ DE AYALA, P., *Crónica del rey don Pedro*, t. LXVI, BAE, Madrid 1953;
- LÓPEZ DE SEGOVIA, J., *De haeresi et haereticorum reconciliatione*, Eucharius Silber, Romae 1481;
- LUCAS DE IRANZO, M., *Hechos del Condestable D. Miguel Lucas de Iranzo (crónica del siglo XV)*, J. DE MATA CARRIAZO (ed.), Espasa-Calpe, Madrid 1940;
- MEIR ESTRUGO, J., *Retorno a Sefarad. Un siglo después de la Inquisición*, Renacimiento, Sevilla 2010 (1.^a ed., 1933);
- MENDOZA Y BOBADILLA, F., *El tizón de la nobleza de España*, A. M. ESCOBAR OLMEDO (introducción, versión paleográfica y notas), Frente de Afirmación Hispanista, México 1999;
- MONCADA, S. DE, *Restauración política de España*, J. VILAR (ed.), Instituto de Estudios Fiscales, Madrid 1974 (original de 1619);
- MOYA TORRES, F. M. DE, *Memorial al Rey Felipe V, acerca del mal universal de España y modo de remediarlo*, s. l., c. 1727;
- OLMO, FRAY J. DEL, *Relación histórica del auto general de fe que se celebró en Madrid en el año de 1680 con asistencia del Rey don Carlos II*, Imprenta Cano, Madrid 1820;
- OROPESA, A. DE, *Luz para conocimiento de los gentiles*, L. A. DÍAZ Y DÍAZ (ed.), Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española, Madrid 1979 (original de 1465);
- PACIOS LÓPEZ, A., *La Disputa de Tortosa*, 2 vols., CSIC-Instituto Arias Montano, Madrid 1957;
- PASTOR DÍAZ, N. y CÁRDENAS, F. DE (eds.), *Galería de españoles célebres contemporáneos ó biografías y retratos de todos los personajes distinguidos de nuestros días en las ciencias, en la política, en las armas, en las letras y en las artes*, t. III, Imprenta de Sanchiz, Madrid 1842;
- PÉREZ DE AYALA, M., *Doctrina christiana en lengua árabe y castellana*, Juan Mey, Valencia 1566;
- PÉREZ DE CULLA, V., *Expulsión de los moriscos rebeldes de la Sierra y Muela de Cortes, por Simeón Zapata*, Librerías París-Valencia, Valencia 1979 (ed. original de 1635);
- PÉREZ DE GUZMÁN, FERNÁN, *Generaciones y semblanzas*, R. B. TATE y G. COLÓN (eds.), Francke Verlag, Bern 1967;
- PÉREZ DE HERRERA, C., *Curación del cuerpo de la República*, Madrid 1610;
- PÉREZ DE PRADO, F., *Compendio de las tres leyes: natural, escrita y evangélica. Pérdida de la gracia en Adán y Eva y su reparación*, en IHS y MA, Sevilla 1726;
- PÉREZ DE VALÈNCIA, J., *Opuscula: Tractatus contra iudaeos...*, Alphonsus Fernandez de Corduba, Valentiae 1484;
- PEYRON, J.-F., *Nouveau voyage en Espagne...*, 2 vols., P. Emsly, Londres-Paris 1783;

- QUIÑONES, J. DE, *Discurso contra los gitanos*, Biblioteca Nacional, Madrid 1631;
- RODRÍGUEZ DE CASTRO, J., *Biblioteca española*, t. I. *Que contiene la noticia de los escritores rabinos españoles desde la época conocida de su literatura hasta el presente*, Imprenta Real de la Gazeta, Madrid 1781;
- SALAZAR DE MENDOZA, P., *Compendio de lo mas substancial que escribe el doctor Salazar de Mendoza en los cuatro libros de la Monarchia de España. Memorial de gitanos*, Biblioteca Nacional, Toledo 1618;
- SANTA FE, J. DE, *El Tratado “De iudaicis erroribus ex Talmut”*, M. ORFALI (introducción general, estudio y análisis de las fuentes), CSIC, Madrid 1987;
- , *Obras completas de Jerónimo de Santa Fe*, t. I. *Errores y falsedades del Talmud*, C. DEL VALLE RODRÍGUEZ (estudio crítico), Aben Ezra, Madrid 2006;
- SARNENSIS, P., *The History of the Albigensian Crusade: Peter of les Vaux-de-Cernay’s Historia Albigensis*, trad. W. A. y M. D. Sibly, Boydell, Woodbridge 1998;
- SEM TOB DE CARRIÓN, *Proverbios morales*, ed. de S. SHEPARD, Castalia, Madrid 1986;
- SWINBURNE, H., *Travels through Spain in the years 1775 and 1776*, P. Elmsly, London 1779;
- TORQUEMADA, J. DE, *Tratado contra los madianitas e ismaelitas, de Juan de Torquemada: contra la discriminación conversa*, C. DEL VALLE RODRÍGUEZ (ed.), Aben Ezra Ediciones, Madrid 2002
- VALERA, D. DE, *Memorial de diversas hazañas y Doctrinal de príncipes*, J. DE MATA CARRIAZO (ed.), Espasa-Calpe, Madrid 1941;
- VILLADIEGO, G. DE, *Tractatus contra hereticam pravitatem*, Georgius Coci, Caesaraugustae ca. 1515-1518;

BIBLIOGRAFÍA

Libros y obras generales

- ADLER, M., *Jews of Medieval England*, The Jewish Historical Society of England, London 1939.
- AHARONI, Y. y AVI-YONAH, M., *Der Bibel Atlas*, Wetbild, Hamburgo 1998;
- ALCALÁ, A., *Los orígenes de la Inquisición en Aragón. San Pedro Arbués, mártir de la autonomía aragonesa*, Diputación General de Aragón, Zaragoza 1984;
- , *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*, Trotta, Madrid 2011;
- ALCHEH Y SAPORTA, I., *Los españoles sin patria de Salónica*, Tip. de la «Rev. de Arch., Bibl. y Museos», Madrid 1917;
- ALEXY, T., *La Mezuzá en los pies de la Virgen: los marranos y otros judíos secretos: una mujer descubre su herencia espiritual*, Siglo Veintiuno de España, Madrid 2000;
- ALONSO ACERO, B., *Orán-Mazalquivir, 1589-1689: Una sociedad española en la frontera de Berbería*, CSIC, Madrid 2000;
- ALPERT, M., *Criptojudasmo e inquisición en los siglos XVII y XVIII: la ley en la que quiere vivir y morir*, Ariel, Barcelona 2001;
- , *Crypto-judaism and the Spanish Inquisition*, Palgrave, New York 2001;
- ALVAR EZQUERRA, A., *La Inquisición española*, Akal, Madrid 2001;
- ÁLVAREZ CHILLIDA, *El antisemitismo en España: la imagen del judío (1812-2002)*, Marcial Pons Historia, Madrid 2002;
- ÁLVAREZ LÓPEZ, F., *Arte mágica y hechicería medieval: tres tratados de magia en la corte de Juan II*, Diputación Provincial de Valladolid, Valladolid 2000;
- AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, 3 vols., Turner, Madrid 1984 (1.ª ed., 1875-1876);
- AMAYA BANEGAS, J. A., *Los judíos en Honduras*, Guaymuras, Tegucigalpa 2000;
- AMÉRICO CASTRO, *La Celestina como contienda literaria: castas y casticismos*, Revista de Occidente, Madrid 1965;
- , *La realidad histórica de España*, Porrúa, Méjico 1965;
- AMRÁN COHEN, R., *De judíos a judeo conversos: reflexiones sobre el “ser” converso*, Indigo & Côté Femmes, Paris 2003;
- , *Judíos y conversos en el reino de Castilla: propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*, Junta de Castilla y León, Valladolid 2009;
- ANDERSON, P., *El Estado absolutista*, 4.ª ed. en castellano, trad. Santos Juliá, Siglo XXI, Madrid 1982;
- ASENSIO, E. *La España imaginada de Américo Castro*, El Albir, Barcelona 1976;
- ASSIS, Y. T., *Jewish Economy in the Medieval Crown of Aragon: 1213-1327. Money and Power*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1997;

- , *The Golden Age of Aragonese Jewry. Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, The Littman Library of Jewish Civilization, London-Oregon 1997;
- ÁVILA GRANADOS, J., *La herejía cátara*, Akásico Libros, Madrid 2012;
- AYOUN, R. y VIDAL SÉPHIHA, H., *Los sefardíes de ayer y de hoy: 71 retratos*, trad. por T. Onaindía, EDAF, Madrid 2002 (1.ª ed., 1992);
- AZEVEDO, J. L. D', *História dos cristãos-novos portugueses*, Livraria Clássica Editora, Lisboa 1921;
- , *História de Antônio Vieira*, editorial Alameda 2008;
- BAER, Y. F., *Historia de los judíos en la Corona de Aragón (siglos. XIII-XIV)*, Diputación General de Aragón, Zaragoza 1985 (traducción de la tesis doctoral del autor publicada bajo el título *Studien zur Geschichte der Juden im Königreich Aragonien während des 13. und 14. Jahrhunderts*, Verlag E. Ebering, Berlin 1913);
- , *Historia de los judíos en la España cristiana*, trad. de J. L. Lacave Riaño, Riopiedras, Barcelona 1998 (1.ª ed., 1945);
- BALOUPE, D., (ed.), *L'enseignement religieux dans la couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIII^e-XV^e siècle)*, Casa de Velázquez, Madrid 2003;
- BALTAR RODRÍGUEZ, J. F., *Las Juntas de Gobierno en la Monarquía hispánica (siglos XVI-XVII)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1998;
- BARKER, M., *The New Racism*, Function Books, London 1981.
- BARON, S. W., *Historia social y religiosa del pueblo judío*, Paidós, Buenos Aires 1968;
- BARRERAS, D., *La cruzada albigense y el imperio aragonés, la verdadera historia de los cátaros, Jaime I el Conquistador y la expansión de la Corona de Aragón*, Nowtilus, Madrid 2007;
- BARRIOS, M., *Gitanos, moriscos y cante flamenco*, J. Rodríguez Castillejo, Sevilla 1989;
- BATAILLON, M., *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1966 (1.ª ed., 1937);
- BATTESTI PELEGRIN, J. (coord.), "*Q'un sang impur...*": *les conversos et le pouvoir en Espagne à la fin du Moyen Âge: Actes du 2ème colloque d'Aix-en-Provence, 18-19-20, novembre 1994*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 1997 ;
- BEINART, H., *Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición*, Riopiedras, Barcelona 1983;
- , *Los judíos de España*, Mapfre, Madrid 1992;
- BEL BRAVO, M. A., *Sefarad: los judíos de España*, Sílex, Madrid 2001;
- BENÍTEZ-SÁNCHEZ BLANCO, R., *Heroicas decisiones. La monarquía católica y los moriscos valencianos*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia 2001;
- BENITO RUANO, E., *El memorial contra los conversos del Bachiller Marcos García de Mora*, CSIC-Instituto Arias Montano, Madrid 1957;
- , *Los orígenes del problema converso*, Real Academia de la Historia, Madrid 2001;
- BENNASSAR, B. y ALFAYA, J., *Inquisición española: poder político y control social*, Crítica, Barcelona 1981;

- BEN-SASSON, H. H., *Historia del pueblo judío*, 3 vols., Alianza, Madrid 1988;
- BERNABÉ PONS, L., *Los moriscos: conflicto, expulsión y diáspora*, Catarata, Madrid 2009;
- BERTRAN ROIGE, P., *Els càtars. Vida cotidiana i espiritualitat*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2003;
- BETHENCOURT, F., *La Inquisición en la época moderna: España, Portugal e Italia, siglos XV-XIX*, Akal, Madrid 1997 (1.^a ed., 1995);
- BIGET, J.-L., *Hérésie et inquisition dans le midi de la France*, Picard, Paris 2007;
- BLÁZQUEZ MIGUEL, J., *Inquisición y criptojudasmo*, Kaydeda, Madrid 1988;
—, *Toledot: Historia del Toledo judío*, Arcano, Toledo 1989;
- BLUM, J., *Cátaros: su misterio y su mensaje*, Edaf, Madrid 2002;
- BLUMENKRANZ, B. (dir.), *Histoire des Juifs en France*, Privat, Toulouse 1972;
- BONNÍN P., *Sangre Judía II: la brillante estela de los españoles expulsados*, Flor del Viento, Barcelona 2010;
- BORONAT Y BARRACHINA, P., *Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico-crítico*, vol. I, Imprenta de Francisco Vives y Mora, Valencia 1901;
- BOXILL, B., *Race and Racism*, Oxford University Press, Oxford 2001;
- BOYAJIAN, J., *Portuguese Bankers at the Court of Spain (1626-1650)*, Rutgers University Press, New Brunswick 1983;
- BROËNS, N., *Monarquía y capital mercantil: Felipe IV y las redes comerciales portuguesas (1627-1635)*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 1989;
- BRONNER, S., *Un rumor sobre los judíos*, Laetoli, Pamplona 2009 (1.^a ed., 2000);
- BULMER, M. y SOLOMOS, J., *Racism*, Oxford University Press, Oxford 1999;
- BURGUIÈRE, A. (dir.), *Diccionario de ciencias históricas*, trad. E. Ripoll Perelló, Akal, Madrid 1991 (1.^a edición, 1986);
- CABEZUELO PLIEGO, J. V., *Poder público y administración territorial en el reino de Valencia, 1239-1348: el oficio de la procuración*, Generalitat-Conselleria de Presidencia, Valencia 1988;
- CAGIGAS, I. DE LAS, *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española*, t. I. *Los mudéjares*, CSIC, Madrid 1947;
- CANELLAS LÓPEZ, A., *La judería de Zaragoza*, Ayuntamiento de Zaragoza, Zaragoza 1974;
- CANELO, D. A., *Belmonte, Judaísmo e Cripto-Judaismo*, Câmara Municipal de Belmonte, Belmonte 2001;
- CANTERA BURGOS, F., *Alvar García de Santa María y su familia de conversos: historia de la judería de Burgos y de sus conversos más egregios*, Instituto Arias Montano, Madrid 1952;
- CANTERA MONTENEGRO, E., *Las juderías de la diócesis de Calahorra en la Baja Edad Media*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1984;
—, *Los judíos en la Edad Media hispana*, A-Z, Madrid 1986;

- CARDAILLAC, L. y VINCENT, B. (eds.), *Les morisques et l'Inquisition*, Publisud, Paris 1990;
- CARMONA PORTILLO, A., *Ceuta española en el Antiguo Régimen (1640-1800): análisis demográfico y socioeconómico del segundo período de la presencia española en la ciudad*, Ciudad Autónoma de Ceuta-Consejería de Cultura- Archivo, Ceuta 1996;
- CARO BAROJA, J., *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vols., Arion, Madrid 1962 (utilizamos las ediciones de Istmo de 2000 para el vol. I, 2005 para el vol. II y 1986 para el vol. III);
- , *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, vol. 2, ed. de A. CARREIRA Y C. LÓPEZ DE LAMADRID, Galaxia Gutemberg, Barcelona 1995 (1.^a ed., 1978);
- , *Inquisición, brujería y criptojudasismo*, Galaxia-Gutemberg, Barcelona 1996;
- , *Los moriscos del reino de Granada*, Alianza, Madrid 2003;
- CARPENTER, D. E., *Alfonso X and the Jews: An Edition of and Commentary on Siete Partidas 7.24 "De los judíos"*, University of California Press, Los Angeles-London 1986;
- CASTAÑEDA DELGADO, P. y HERNÁNDEZ APARICIO, P., *La Inquisición de Lima: 1570-1635*, Deimos, Madrid 1989;
- CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, Porrúa, México 1965 (1.^a ed. 1954);
- , *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Critica, Barcelona 2001 (1.^a ed., Buenos Aires 1948; ed. revisada, Princeton 1958);
- , *La Celestina como contienda literaria: castas y casticismos*, Revista de Occidente, Madrid 1965;
- CÁTEDRA GARCÍA, P. M., *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Junta de Castilla y León, Salamanca 1994;
- CHAUCHADIS, C., *Les modalités de la fermeture dans les confréries religieuses espagnoles (XVIe-XVIIe siècle)*, en *Les sociétés fermées dans le monde ibérique (XVIe- XVIIIe siècles): définition et problématique* (Actes de la table ronde des 8 et 9 février 1985), Editions du CNRS, Paris 1986;
- CHAZAN, R., *European Jewry and the First Crusade*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1987;
- , *Medieval Stereotypes and Modern Anti-Semitism*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1997;
- CÍSCAR PALLARÉS, E. y GARCÍA CÁRCCEL, R., *Moriscos i agermanats*, L'Estell, Valencia 1974;
- CLÉBERT, J. P., *Los gitanos*, Orbis, Barcelona 1985;
- COHEN, J., *The friars and the Jews: the evolution of medieval anti-judaism*, Cornell University Press, Ithaca, New Jersey 1982;
- , *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1999;
- COHON, S. S., *What we Jews believe*, Kessinger Publishing, 2005 (1.^a ed., 1931);
- CONTRERAS, J., *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia (1560-1700): poder, sociedad y cultura*, Akal, Madrid 1982;

- CONTRERAS MAZARÍO, J. M.^a, *Derecho y factor religioso: el espíritu de la libertad y las libertades del espíritu*, Tirant lo Blanch, Valencia 2015;
- CORONAS TEJADA, L., *Judíos y judeoconversos en el reino de Jaén*, Universidad de Jaén, Jaén 2003;
- CORREA DE FRANCA, A., *Historia de Ceuta: edición del original manuscrito del siglo XVIII*, Consejería de Educación y Cultura, Ceuta 1999;
- CUELLO CALÓN, E., *Derecho penal*, t. II. *Parte especial*, Bosh, Barcelona 1940;
- DADSON, T. J., *Los moriscos de Villarubia de los Ojos (siglos XV-XVIII): historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt 2007;
- DAMMIG, H., *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1945;
- DANVILA Y COLLADO, M., *La expulsión de los moriscos españoles. Conferencias pronunciadas en el Ateneo de Madrid*, Librería de Fernando Fe, Madrid 1889;
- DEDIEU, J.-P., *La Inquisición*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1990;
- DEFORNEAUX, M., *Pablo de Olavide. El afrancesado*, Renacimiento, Madrid 1965 (1.^a ed., 1959);
- , *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Taurus, Madrid 1973;
- DELUMEAU, J., *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Taurus, Madrid 1989;
- DÍAZ ESTEBAN, F., *El frustrado retorno de los judíos en el siglo XVII: nuevos documentos: discurso leído el día 28 de marzo de 2004 en el acto de su recepción pública por D. Fernando Díaz Esteban y contestación por el Excmo. Sr. D. Joaquín Vallvé Bermejo*, Real Academia de la Historia, Madrid 2004;
- DIMSDALE, J. (ed.), *Survivors, victims, and perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust*, Taylor & Francis, New York 1980;
- DOMÍNGUEZ LOZANO, P., *Las circunstancias personales determinantes de la vinculación con el Derecho local: Estudio sobre el Derecho local altomedieval y el Derecho local de Aragón, Navarra y Cataluña (siglos IX-XV)*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 1986;
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Política y hacienda de Felipe IV*, Editorial de Derecho Financiero, Madrid 1960;
- , *Los judeoconversos en España y América*, Istmo, Madrid, 1971;
- , *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Barcelona 1976;
- , *El Antiguo Régimen: los Reyes Católicos y los Austrias*, Alfaguara, Madrid 1980;
- , *España. Reflexiones sobre el ser de España*, 2.^a ed., Real Academia de la Historia, Madrid 1988;
- , *España. Tres milenios de historia*, Marcial Pons, Madrid 2000;
- , *Autos de la Inquisición de Sevilla (siglo XVII)*, Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla 2003 (1.^a ed., 1981);
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B., *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid 1978;

- DUVERNOY, J., *La religion des cathares*, Privat, Toulouse 1986;
- EBBEN, M. A., *Zilver, brood en kogels voor de koning: kredietverlening door Portugese bankiers aan de Spaanse kroon, 1621-1665*, Rijksuniversiteit Leiden, Leiden 1996;
- EDWARDS, J., *The Jews in christian Europe, 1400-1700*, New York Routledge, London 1991;
- (ed.), *The Jews in Western Europe. 1400-1600*, Manchester University Press, Manchester 1994;
- , *The Spain of the Catholic Monarchs, 1474-1520*, Blackwell Publishing, Oxford 2000;
- ELLIOT, J. H., *Imperial Spain, 1469-1716*, E. Arnold, London 1969;
- EPALZA FERRER, M. DE, *Los moriscos, antes y después de la expulsión*, Mapfre, Madrid 1992;
- EPSTEIN, I., *The responsa of Rabbi Solomon ben Adreth of Barcelona, 1235-1310, as a source of the history of Spain: studies in the communal life of the Jews in Spain as reflected in the responsa*, KTAV, New York 1968;
- , *Le Judaïsme*, Payot, Paris 1969;
- ESTEBAN, L., *Cultura y prehumanismo en la curia pontifica del papa Luna (1394-1423)*, Universitat de València, Valencia 2002;
- FANJUL, S., *Al-Andalus contra España: la forja del mito*, 3.^a reimpresión, Siglo XXI de España Editores, Madrid 2005;
- FARINELLI, A., *Marrano. Storia di un vituperio*, Biblioteca dell' Archivum Romanicum, Ginebra 1925;
- FEAGIN, J., *Systemic Racism*, Routledge, London 2006;
- FELIÚ, E., *Disputa de Barcelona de 1263 entre mestre Mossé de Girona (Nahamánides) i Fra Pau Cristià*, Columna, Barcelona 1985;
- FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, A., *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503)*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2005;
- FERNÁNDEZ DE MADRID, A. y MARTÍNEZ MEDINA, F., *Vida de fray Fernando de Talavera, primer arzobispo de Granada*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada 1992;
- FEROS CARRASCO, A., *El duque de Lerma: realeza y privanza en la España de Felipe III*, Marcial Pons, Madrid 2002;
- FERRARA, O., *Un pleito sucesorio. Enrique IV, Isabel de Castilla y la Beltraneja*, La Nave, Madrid 1945;
- FERRO TAVARES, M.^a J., *Os judeus em Portugal no século XV*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa 1982;
- FLETCHER, R., *La España mora*, Nerea, Ondarrabia 1999;
- FONT I RIUS, J. M.^a, *Estudis sobre els drets i institucions locals en la Catalunya medieval: col·lectanea de treballs del professor Dr. Josep M.^a Font i Rius amb motiu de la seva jubilació acadèmica*, Universitat de Barcelona, Barcelona 1985;

- FORONDA, F., (dir.), *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l'Occident médiéval (XIIIe-XVe siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris 2011;
- FORTEZA PIÑA, M., *Els descendents dels jueus conversos de Mallorca. Quatre mots de la veritat*, Moll, Palma de Mallorca 1972;
- FRANCO SILVA, A., *Esclavitud en Andalucía, 1450-1550*, Universidad de Granada, Granada 1992;
- FUENTE ARRIMADAS, N. DE LA, *Historia del Barco de Ávila*, Maxtor, Valladolid 2007;
- GALÁN SÁNCHEZ, A., *Los mudéjares del reino de Granada*, Universidad de Granada, Granada 1991;
- GALÁN, I., *Actualidad del pensamiento de Sem Tob. Filosofía hispano-hebrea del siglo XIV en Palencia*, Endymion, Madrid 2003;
- GALMÉS DE FUENTES, A., *Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, Real Academia de la Historia, Madrid 1998;
- GAMPEL, B. R., *Los últimos judíos en suelo ibérico: las juderías navarras 1479-1498*, introducción, traducción y notas de E. RAMÍREZ VAQUERO, Gobierno de Navarra, Pamplona 1996 (1.^a ed., 1989);
- GARCÍA, M. A., *Os judeus de Belmonte. Os caminhos da memória*, Universidade Nova de Lisboa-Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, Lisboa 1993;
- GARCÍA ARENAL, M., *Los moriscos*, Editora Nacional, Madrid 1975;
- , *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Siglo XXI de España, Madrid 1987;
- GARCÍA ARENAL, M. y LEROY B., *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media*, Hiperión, Madrid 1984;
- GARCÍA BALLESTER, L., *Historia social de la Medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, vol. I. *La minoría musulmana y morisca*, Akal, Madrid 1976;
- , *La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España medieval*, Península, Barcelona 2001;
- GARCÍA CÁRCCEL, A., *Veinte años de historiografía sobre la Inquisición. Algunas reflexiones*, Publicaciones de la Real Sociedad Económica de Amigos del País, Valencia 1996;
- GARCÍA CÁRCCEL, R., *Las germanías de Valencia*, Península, Barcelona 1976;
- GARCÍA CÁRCCEL, R. y MORENO MARTÍNEZ, D., *Inquisición. Historia crítica*, Temas de Hoy, Madrid 2000;
- GARCÍA IGLESIAS, L., *Los judíos en la España antigua*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978;
- GARCÍA ULECIA, A., *Los factores de diferenciación entre las personas en los Fueros de la Extremadura castellano-aragonesa*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1975;
- GARCÍA-GALLO, A., *Manual de Historia del Derecho español*, 7.^a ed. rev., Artes Gráficas y Ediciones, Madrid 1977;
- GARRIDO ARANDA, A., *Moriscos e indios: precedentes hispánicos de la evangelización en México*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México 1980;

- GAUDEMET, J., *La sociologie historique du droit*, PUF, Paris 2000;
- GEULEN, C., *Breve historia del racismo*, trad. E. Bombín Izquierdo y J. de la Hera Martínez, Alianza Editorial, Madrid 2010;
- GIL DEL RÍO, A., *La Santa Inquisición: sus principales procesos contra la brujería en España*, Edimat, Madrid 2002;
- GILBERT, R., *Historia general del Derecho español*, s.e., Granada 1968;
- GITLITZ, D. M., *Secreto y engaño: la religión de los criptojudíos*, trad. M.^a Luisa Balseiro, Junta de Castilla y León, Salamanca 2003;
- GOLDBERG, D. T., *The racial State*, Blackwell, Malden 2002;
- GOÑI GATZAMBIDE, J., *Historia de la Bula de la Cruzada en España*, Seminario de Vitoria, Vitoria 1958;
- GONZÁLEZ DÍEZ, E., *Estructura jurídico-administrativa. Historia de Burgos*, t. II. *Edad Media I*, Publicaciones de la Caja de Ahorros Municipal de Burgos, Burgos 1981;
- GONZÁLEZ GARCÍA, I., *El retorno de los judíos*, Nerea, Madrid 1991;
- , *Los judíos y España después de la expulsión. Desde 1492 hasta nuestros días*, Almuzara, Córdoba 2014;
- GONZÁLEZ, J., *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, 3 vols., CSIC, Madrid 1960;
- , *Alfonso IX*, CSIC-Instituto Jerónimo Zurita, Madrid 1944;
- GONZALO MAESO, D., *El legado del judaísmo español*, Trotta, Madrid 2001;
- GRANADOS LOUREDA, J., *Breve historia de los Borbones*, Nowtilus, Madrid 2010;
- GRAU TORRAS, S., *Cátaros e Inquisición en los reinos hispánicos (siglos XII - XIV)*, Cátedra, Madrid 2012;
- GRAYZEL, S., *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, t. II. *1254-1314*, Wayne State University Press, New York 1989;
- , *The Church and the Jews in the XIIIth century: a study of their relations during the years 1198-1254, based on the papal letters and the conciliar decrees of the period*, Herman Press, New York 1966 (1.^a ed., 1933);
- GRIFFE, E., *Le Languedoc cathare au temps de la Croisade (1209-1229)*, PUF, Paris 1973;
- , *Le Languedoc Cathare et l'Inquisition (1229-1329)*, PUF, Paris 1980;
- GUIRAUD, J., *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, t. II. *L'Inquisition au XIII^e siècle en France, en Espagne et en Italie*, Auguste Picard, Paris 1938;
- GUTIÉRREZ CRUZ, R., *Los presidios españoles del norte de África en tiempos de los Reyes Católicos*, Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deporte, Melilla 1997;
- HALBWACHS, M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris 1994 (1.^a ed., 1925);
- , *La mémoire collective*, Albin Michel, Paris 1997 (1.^a ed., 1950);
- HALICZER, S. H., *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia, 1748-1834*, University of California Press, Berkeley & Oxford 1990;

- HALLER, M., *Eugenics: Hereditarian Attitudes in American Thought*, Rutgers University Press, New Jersey 1963;
- HARVEY, L. P., *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2006;
- HERA, A. DE LA, *El regalismo borbónico*, Rialp, Madrid 1963;
- HERCULANO, A., *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, 3 vols., Bertrand, Lisboa 1975 (1.^a ed., 1854-1859);
- HERRERO DEL COLLADO, T., *Talavera y Cisneros: dos vivencias socio-religiosas en la conversión de los moros de Granada*, Darek-Niumba, Madrid 2001;
- HERSHMAN, A. M., *Rabi ben Sheshet Perfet and his times*, Jewish Theological Seminary of America, New York 1943;
- HESS, A. C., *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth Century Ibero-African Frontier*, The University of Chicago Press, Chicago 1978;
- HIGHAM, J., *Strangers in the land: patterns of American nativism, 1860-1925*, Rutgers University Press, New Brunswick 1955;
- HOFMEISTER, A., *Die Chronik des Mathias von Neuenburg*, MGH Scriptores rerum Germanicarum, nova series, Berlin 1940;
- HUERGA, CRIADO, P., *En la raya de Portugal: solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1994;
- ISAAC, J., *Jésus et Irâël*, Fasquelle, Paris 1959 (1.^a ed., 1948);
- ISRAEL, J. I., *La judería europea en la era del mercantilismo (1550-1750)*, Cátedra, Madrid 1992 (1.^a ed. 1985);
- JIMÉNEZ MONTESEIRÍN, M. (ed.), *Introducción a la Inquisición española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio*, Editora Nacional, Madrid 1980;
- JIMÉNEZ SOLER, A., *Los judíos españoles a fines del siglo XIV y principios del XV*, Facultad de Filosofía y Letras, Zaragoza 1950;
- JORDAN, W. C., *The French Monarchy and the Jews: from Philip Augustus to the Last Capetians*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1989;
- KAMEN, H., *La Inquisición española*, trad. E. de Obregón, Alianza, Madrid 1973;
- , *La España de Carlos II*, Crítica, Barcelona 1981;
- , *España 1469-1714. Una sociedad conflictiva*, Alianza Universidad, Madrid 1984;
- , *Vocabulario básico de la Historia moderna. España y América, 1450-1750*, Cátedra, Barcelona 1986;
- , *La Inquisición española: una revisión histórica*, trad. María Morrás, Crítica, Barcelona 2011 (ed. original de 1997);
- KAPLAN, Y., *Judíos nuevos en Ámsterdam: estudio sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el s. XVII*, Gedisa, Barcelona 1996;
- KARADY, V., *Los judíos en la modernidad europea: experiencia de la violencia y utopía*, trad. Carlos Martín Ramírez, Siglo Veintiuno, Madrid 2000 (1.^a ed., 1999);

- KARDÚNER, L., *Alejandro Aguado: el bienhechor*, Instituto Judío-Argentino de Cultura e Información, Buenos Aires 1954;
- KATZ, D. S., *The Jews in the History of England, 1485-1850*, Oxford University Press, Oxford 1994;
- KELLER, W., *Historia del pueblo judío. Desde la destrucción del Templo al nuevo Estado de Israel*, Barcelona 1975;
- KELLEY, N. y TREBILCOCK, M. J., *The making of the mosaic: a history of Canadian immigration policy*, 2.^a ed., University of Toronto Press, Toronto 2010;
- KEVLES, D. J., *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1986;
- KONETZKE, R., *El Imperio español*, trad. F. González Vicén, Nueva Época, Madrid 1946;
- KOREN, N., *Jewish Physicians: a Biographical Index*, Israel University Press, Jerusalem 1973;
- KRIEGEL, M., *Les Juifs à la fin du Moyen Âge dans l'Europe Méditerranéenne*, Hachette, Paris 1979;
- KÜNG, H., *El judaísmo: pasado, presente y futuro*, 6.^a ed., Trotta, Madrid 2007;
- LA PARRA, E. y CASADO, M.^a A., *La Inquisición en España. Agonía y abolición*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2013;
- LACAVE RIAÑO, J. L., *Juderías y sinagogas españolas*, Mapfre, Madrid 1992;
- LADERO QUESADA, M. A., *Granada después de la conquista: repobladores y mudéjares*, Diputación Provincial de Granada, Granada 1988;
- , *La hacienda real de Castilla 1369-1504*, Real Academia de la Historia, Madrid 2009;
- LALINDE ABADÍA, J., *Iniciación histórica al Derecho español*, PPU, Barcelona 1989;
- LANGE, N. DE, *An Introduction to Judaism*, Cambridge University Press, New York 2000;
- , *El judaísmo*, trad. M. Córdor, Cambridge University Press, Madrid 2000;
- , *Judaism: Understanding Judaism*, Oxford University Press, Oxford 2003;
- LANGMUIR, G. I., *History, Religion and Antisemitism*, I. B. Tauris, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1990;
- , *Toward a Definition of Antisemitism*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1990;
- LAPEYRE, H., *Geografía de la España morisca*, Diputación Provincial de Valencia, Valencia 1986 (1.^a ed., 1959);
- LAUB, E. y JUAN, F., *El mito triunfante. Estudio antropológico-social de los chuetas mallorquines*, Miquel Font Editor, Palma de Mallorca 1987;
- LAZARE, B., *Anti-Semitism, its History and Causes*, Cosimo, New York 2005 (1.^a ed., 1894);
- LE GOFF, J. y SCHMITT, J.-C. (eds.), *Diccionario razonado de Occidente medieval*, Akal, Madrid 2003 (1.^a ed., 1999);

- LEA, H. C., *A History of the Inquisition in Spain*, 3 vols., McMillan, New York 1906 (ed. española, *Historia de la Inquisición española*, 2 vols., Fundación Universitaria Española, Madrid 1983);
- , *A History of the Inquisition in the Middle Ages*, 3 vols., Russell & Russell, New York 1955 (1.^a ed., 1888);
- , *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*, estudio preliminar y notas de R. BENÍTEZ-SÁNCHEZ BLANCO, Universidad de Alicante, Alicante 2001 (1.^a ed., 1901);
- LEBLON, B., *Los gitanos en España: el precio y el valor de la diferencia*, Gedisa, Barcelona 1987;
- LEHRER, S., *Wannse House and the Holocaust*, McFarland, North Carolina 2000;
- LEROY, B., *The Jews of Navarre: in the late Middle Ages*, The Magnes Press, Jerusalem 1985;
- , *L'expulsion des juifs d'Espagne*, Berg International, Paris 1990;
- LEVACK, B. P., *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Alianza, Madrid 1995;
- LEWONTIN, R. et al., *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, Crítica, Barcelona 1987;
- LIEBERMAN, B. D., *Terrible fate: ethnic cleansing in the making of modern Europe*, Ivan R. Dee, Chicago 2005;
- LIPINER, E., *Santa Inquisição: terror e linguagem*, Editora Documentária, Río de Janeiro 1977;
- LIPTON, S., *Images of Intolerance: the Representation of Jews and Judaism in the Bible*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1999;
- LISTL, J. y PIRSON, D. (eds.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, t. I, 2.^a ed., Duncker & Humblot, Berlin 1994;
- LITZ, F. VON, *Tratado de Derecho Penal*, Valleta Ediciones, Florida 2007;
- LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho de la libertad de conciencia*, 2 vols., 2.^a ed., Thomson-Civitas, Madrid 2002-2003;
- LLORENTE, J. A., *La Inquisición y los españoles*, Ciencia Nueva, Madrid 1967;
- LOMAS CORTÉS, M., *El proceso de expulsión de los moriscos de España (1609-1614)*, Universitat de València, Valencia 2012;
- LÓPEZ BELINCHÓN, B., *Honra, libertad y Hacienda: hombres de negocios y judíos sefardíes*, Instituto Nacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares 2001;
- LÓPEZ MARTÍNEZ, N., *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica*, Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos, Burgos 1954;
- LÓPEZ MENESES, A., *La inmigración gitana en España en el siglo XV: apuntes para su estudio*, Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueólogos, Barcelona 1968;
- LUCAS, J. DE, *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*, Temas de Hoy, Madrid 1994;
- LUMBRERAS VALIENTE, P., *Los fueros municipales de Cáceres: su Derecho público*, Ayuntamiento de Cáceres, Cáceres 1974;

- LYNCH, J., *Historia de España*, t. V. *Edad Moderna: crisis y recuperación, 1598-1808*, Crítica, Barcelona 2005;
- MAGNIER, G., *Pedro de Valera and the Catholic apologists of the expulsion of the Moriscos: visions of Christianity and kingship*, Brill, Leiden 2010;
- MAIRE BOBES, J. (ed.), *Judíos, moros y cristianos: cuentos españoles del siglo XII al XVII*, Akal, Madrid 2008;
- MAISONNEUVE, H., *Études sur les origines de l'Inquisition*, J. Vrin, Paris 1942;
- MALKA, V., *Les juifs sépharades*, PUF, Paris 1986;
- MANTEUFFEL, T., *Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Âge*, Mouton, Paris 1970;
- MAQUEDA ABREU, C., *El auto de fe*, Istmo, Madrid 1992;
- MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*, Ariel, Espulgues de Llobregat 1975;
- , *El concepto de España en la Edad Media*, 3.^a ed., CEC, Madrid 1981;
- MARÍN ROYO, L. M.^a, *El fuero de Tudela: unas normas de convivencia en la Tudela medieval para cristianos, musulmanes y judíos*, s.e., Tudela 2006;
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., *El concepto cultural alfonsí*, Mapfre, Madrid 1994;
- , *Ideas de la "católica impugnación" de Fray Hernando de Talavera*, Diputación de Granada, Granada 2000;
- MARTÍN GAITE, C., *El proceso de Macanaz, historia de un empapelamiento*, De Bolsillo, Barcelona 2000 (1.^a ed., 1970);
- MARTÍNEZ MILLÁN, J., *La Inquisición española*, Alianza, Madrid 2009;
- MCVAUGH, M. R., *Medicine Before the Plague. Practitioners and Their Patients in the Crown of Aragon, 1285-1345*, Cambridge University Press, Cambridge 1993;
- MÉCHOULAN, H., (dir.), *Los judíos de España. Historia de una diáspora (1492-1992)*, trad. D. Mínguez, C. Ortega y M. Galmarini, Trotta, Madrid 1993;
- MEMMI, A., *Portrait d'un juif*, Gallimard, Paris 1962;
- , *La libération du Juif*, Payot, Paris 1966;
- MENDES DOS REMEDIOS, J., *Os judeus portugueses em Amsterdam*, F. França Amado, Coimbra 1911;
- MENÉNDEZ PIDAL, R., *La España del Cid*, t. I, 4.^a ed., Espasa-Calpe, Madrid 1947;
- MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, t. II. *Protestantismo y sectas místicas. Regalismo y enciclopedia. Heterodoxia en el siglo XIX*, Editorial Católica-BAC, Madrid 1987 (1.^a ed., 1880-1882);
- MEREU, I., *Historia de la intolerancia en Europa*, Paidós, Barcelona 2003 (1.^a ed., 1998);
- MERHAVIA, H., *El Talmud a ojos de la Cristiandad: la visión de la literatura judía post-bíblica en el mundo cristiano medieval, 500-1248*, The Bialik Institute, Jerusalem 1970 (ed. en hebreo);

- MERRILL, F. E., *Introducción a la sociología*, Aguilar, Madrid 1967;
- MESSADIÉ, G., *Historia del antisemitismo*, Ediciones B, Buenos Aires 2001 (1.ª ed., 1999);
- MESTRE SANCHÍS, A. (ed.), *Historia de la Iglesia en España*, t. IV. *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Gredos-BAC, Madrid 1979;
- MESTRE, J., *Los cátaros: problema religioso, pretexto político*, Península, Barcelona 2001;
- MIETH, K.-P., *Der Dialog des Petrus Alfonsi: Seine Überlieferung im Druck und in den Handschriften. Textedition*, Freie Universität, Berlin 1982;
- MITRE FERNÁNDEZ, E., *Los judíos de Castilla en tiempos de Enrique III: el pogrom de 1391*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1994;
- , *Judaísmo y cristianismo. Raíces de un conflicto histórico*, Istmo, Madrid 2003;
- MITRE, E. Y GRANDA, C., *Las grandes herejías de la Europa cristiana*, 2.ª ed., Istmo, Madrid 1999;
- MOLAS RIBALTA, P., *La burguesía mercantil en la España del Antiguo Régimen*, Cátedra, Madrid 1985;
- MOLINER PRADA, A. (ed.), *La expulsión de los moriscos*, Nabla Ediciones, Barcelona 2009;
- MONSALVO ANTÓN, J. M.ª, *Teoría y evolución de un conflicto social: el antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Siglo XXI de España, Madrid 1985;
- MOORE, K., *Los de la calle: un estudio sobre los chuetas*, Siglo XXI, Barcelona 1987 (1.ª ed., 1976);
- MOORE, R., *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Basil Blackwell, Oxford 1987;
- MORÁN, G. M., *Comunidad política y religiosa. Claves de la cultura jurídica europea*, t. I. *El legado cultural que recibe Europa. De la Antigüedad al paradigma imperial cristiano*, Netbiblo, La Coruña 2008;
- MOREIRA, A. J., *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição portuguesa*, Imprensa Nacional, Lisboa 1980 (1.ª ed., 1845);
- MOTIS DOLADER, M. A., *La expulsión de los judíos de Zaragoza*, Diputación General de Aragón, Zaragoza 1985;
- , *La expulsión de los judíos del reino de Aragón*, 2 vols., Diputación General de Aragón, Zaragoza 1990;
- MUIR, E., *Fiesta y rito en la Europa moderna*, Editorial Complutense, Madrid 2001;
- MÜLLER, I., *Los juristas del horror: la "justicia" de Hitler: el pasado que Alemania no puede dejar atrás*, trad. C. A. Figueredo, ACTUM, Caracas 2006;
- MUÑOZ, J. (dir.), *Diccionario Espasa de Filosofía*, Espasa, Madrid 2003.
- NETANYAHU, B., *The Marranos of Spain, from the Late XIVth Century to the Early XVI Century, According to Contemporary Hebrew Sources*, American Academy for Jewish Research, New York 1966;
- , *The origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, Random House, New York 1995 (ed. en español, trad. A. Alcalá y C. Morón, Crítica, Barcelona 1999);

- NEUMAN, A. A., *The Jews in Spain. Their Social, Political and Cultural Life during the Middle Ages*, 2 vols., Octagon Books, Philadelphia 1942;
- NEUSNER, J., *A Rabbi Talks with Jesus*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2000 (1.^a ed., 1993);
- NICKERSON, H., *La Inquisición y el genocidio del pueblo cátaro*, Círculo Latino, Barcelona 2005;
- OTERO VARELA, A., *Dos estudios histórico-jurídicos*, CSIC, Roma-Madrid 1955;
- PÁRAMO, J. R. DE, *Tolerancia y liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1993;
- PARKES, J., *The Jew in the Medieval Community: A Study of his Political and Economic Situation*, Sepher-Hermon Press, New York 1976 (1.^a ed., 1938);
- PAYNE, S. G., *La España imperial. Desde los Reyes Católicos hasta el fin de la Casa de Austria*, Playor, Madrid 1985;
- PECES-BARBA, G., *Educación para la ciudadanía y Derechos Humanos*, con la colaboración de E. FERNÁNDEZ, R. DE ASÍS y F. J. ANSUÁTEGUI, Espasa, Madrid 2007;
- PÉGORIER, C., *Ethnic Cleasing: A Legal Qualification*, Routledge, Abingdon 2013;
- PERCEVAL, J. M.^a, *Todos son uno: arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería 1997;
- PERDICES DE BLAS, L., *Pablo de Olavide, el ilustrado*, Universidad Complutense, Madrid 1993;
- PERETÓ RIVAS, R. (ed.), *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media: Actas del Coloquio de Mendoza (Mendoza 15-18.6 2011)*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Porto 2012;
- PÉREZ VILLANUEVA, J. Y ESCANDELL BONET, B. (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, t. II. *La Inquisición española en las etapas de su proceso histórico*, Centro de Estudios Inquisitoriales-BAC, Madrid 1984;
- PÉREZ, J., *Historia de España*, Crítica, Barcelona 2000;
- , *Historia de una tragedia: la expulsión de los judíos de España*, Crítica, Barcelona 2001 (1.^a ed. 1993);
- , *Los judíos en España*, Marcial Pons Historia, Madrid 2005;
- , *Breve historia de la Inquisición en España*, trad. M.^a Pons Irazazábal, Crítica, Barcelona 2009 (1.^a ed., 2002);
- PERRY, M. E., *The Handless Maiden. Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain*, Princeton University Press, Princeton 2005;
- PHILLIPS, W., *La esclavitud desde la época romana hasta los inicios del comercio trasatlántico*, Siglo Veintiuno, Madrid 1989 (1.^a ed., 1985);
- PIMENTA FERRO TAVARES, M.^a J., *Os judeus em Portugal no século XV*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa 1982;
- , *Los judíos en Portugal*, Mapfre, Madrid 1992;
- PINTA LLORENTE, M. DE LA, *Las cárceles inquisitoriales españolas*, s. e., Madrid 1948;

- POLIAKOV, L., *Le mythe aryen: assai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Calmann-Lévy, Paris 1971;
- , *Historia del antisemitismo*, t. II. *De Mahoma a los marranos*, Muchnik, Barcelona 1980;
- PONS, A., *Los judíos del reino de Mallorca durante los siglos XIII y XIV*, 2 vols., Miquel Font, Palma de Mallorca 1984;
- PORCEL, B., *Los chuetas mallorquines: quince siglos de racismo*, Miquel Font, Mallorca 1991 (1.^a ed., 1986);
- POWERS, J. F., *Code of Cuenca*, University of Pennsylvania Press, 2000;
- PRADO MOURA, A. DE, *Las hogueras de la intolerancia: la actividad represora del Tribunal Inquisitorial de Valladolid (1700-1834)*, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, Valladolid 1996;
- PULIDO SERRANO, J. I., *Injurias a Cristo: religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares 2002;
- PULIDO, A., *Los israelitas y el idioma castellano*, E. Teodoro, Madrid 1904;
- , *Intereses nacionales. Españoles sin patria y la raza sefardí*, E. Teodoro, Madrid 1905;
- RASMUSSEN, C. G., *Historisch-Geografischer Atlas zur Bibel*, 2.^a ed., Neuhausen, Stuttgart 2000;
- REDONDO, A. (ed.), *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles*, Presses de La Sorbonne Nouvelle, Paris 1992;
- RIAZA, R. y GARCÍA-GALLO, A., *Manual de Historia del Derecho español*, Librería Gral. de Victoriano Suárez, Madrid 1935;
- RIBERA TARRAGÓ, J., *Orígenes del Justicia de Aragón*, Tipografía de Comas Hnos., Zaragoza 1897;
- RIERA I SANS, J., *Carlos III y los chuetas mallorquines*, Ediciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid 1975;
- RÍOS URRUTI, F. DE LOS, *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, Centro de Estudios Andaluces-Renacimiento, Sevilla 2007;
- RISCO, V., *Historia de los judíos: desde la destrucción del Templo*, Maxtor, Valladolid 2006 (1.^a ed., 1944);
- RIVAS SANTIAGO, N., *Luis López Ballesteros, gran ministro de Fernando VII*, Mediterráneo, Madrid s. f.;
- ROCA, M.^a J., *La tolerancia en el Derecho*, Fundación Registral, Madrid 2009;
- RODRÍGUEZ-MOÑINO SORIANO, R., *Breve Historia de la Religión en España*, Castalia, Madrid 2002;
- ROHR, I., *La derecha española y los judíos, 1898-1945. Antisemitismo y oportunismo*, PUV, Valencia 2010;
- ROMANO VENTURA, D., *Judíos al servicio de Pedro el Grande de Aragón (1276-1285)*, CSIC Institución "Milá y Fontanals"-Universidad de Barcelona, Barcelona 1983;

- , *De historia judía hispánica*, Universitat de Barcelona, Barcelona 1991;
- ROQUEBERT, M., *La croisade contre les albigeois*, Loubatières, Portet-sur-Garonne 1987;
- ROTH, C., *Los judíos secretos. Historia de los marranos*, Altalena, Madrid 1979 (1.^a ed., 1932);
- , *A History of the Jews in England*, Clarendon Press, Oxford 1941;
- ROUCO VARELA, A. M., *Iglesia y Estado en la España del siglo XVI*, Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2001;
- ROZENBERG, D., *L’Espagne contemporaine et la question juive. Les fils renoués de la mémoire et de l’histoire*, Presses Universitaires du Mirail, Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse 2006;
- RUDDER, V. DE et al., *L’inégalité raciste*, PUF, Paris 2000;
- SÁENZ-BADILLOS, A. (ed.), *Judíos entre árabes y cristianos: luces y sombras de una convivencia*, El Almendro, Córdoba 2000;
- SAN ROMÁN, T., *Vecinos gitanos*, Akal, Madrid 1976;
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *España: un enigma histórico*, 2 vols., Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1956;
- SÁNCHEZ GRANJEL, L., *Historia social de la Medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, t. I. *La minoría musulmana y morisca*, Akal, Madrid 1976;
- SÁNCHEZ ORTEGA, M.^a-H., *Documentación selecta sobre la situación de los gitanos españoles en el siglo XVIII*, Editora Nacional, Madrid 1977;
- , *Los gitanos españoles. El período borbónico*, Castellote, Madrid 1977;
- , *La Inquisición y los gitanos*, Taurus, Madrid 1988;
- SÁNCHEZ RON, J. M., *El poder de la ciencia. Historia social, política y económica de la ciencia (siglos XIX y XX)*, Crítica, Barcelona 2007;
- SÁNCHEZ SALOR, E., *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1976;
- SÁNCHEZ, G., *Apuntes de Historia general del Derecho*, Librería Bastinos de José Bosch, Barcelona 1930;
- SAND, S., *La invención del pueblo judío*, Akal, Madrid 2011 (1.^a ed., 2008);
- SARAIVA, A. J., *Inquisição e cristãos-novos*, Estampa, Lisboa 1985 (1.^a ed. 1956);
- SARRIÓN MORA, A., *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2006;
- SCHAMA, S., *La historia de los judíos*, t. I. *En busca de las palabras: 1000 a. e. c.-1492*, trad. T. de Lozoya y J. Rabasseda, Debate, Barcelona 2015 (1.^a ed., 2013);
- SCHAUB, J.-F., *Les juifs du roi d’Espagne: Oran 1509-1669*, Hachette Littératures, Paris 1999;
- SCHOLEM, G., *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, 3.^a ed., trad. J. L. Barbero, Trotta, Madrid 2008 (1.^a ed., 1998);
- SESMA MUÑOZ, J. A., *El establecimiento de la Inquisición en Aragón (1484-1486): documentos para su estudio*, Instituto Fernando el Católico, Zaragoza 1987;

- SHATZKILLER, J., *Shylock Reconsidered. Jews, Money Lending and Medieval Society*, University of California Press, Berkeley 1990;
- , *Jews, Medicine and Medieval Society*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1994;
- SICROFF, A., *Les controverses des «Status de pureté de sang» en Espagne, du XV au XVII siècle*, Didier, Paris 1960 (ed. en español de Taurus, 1985);
- SKINNER, P. (ed.), *The Jews in Medieval Britain: Historical, Literary and Archaeological Perspectives*, The Boydell Press, Woodbridge 2003;
- SOLOMOS J. y BACK, L., *Race, Politics and Social Change*, Routledge, London 1995;
- SOMBART, W., *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Dunker & Humblot, Leipzig 1911;
- SOUTO PAZ, J. A., *Derecho eclesiástico del Estado. El derecho de la libertad de ideas y creencias*, Marcial Pons, Madrid 1993;
- SPLENDIANI, A. M.^a, SÁNCHEZ BOHÓRQUEZ, J. E. y LUQUE DE SALAZAR, E. C., *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias*, t I. *De la Roma medieval a la Cartagena colonial: el Santo Oficio de la Inquisición*, CEJA, Santafé de Bogotá 1997;
- STALLAERT, C., *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, Proyecto A, Barcelona 1998;
- , *Perpetuum Mobile: entre la balcanización y la aldea global*, Anthropos, Barcelona 2004;
- , *Ni una gota de sangre impura: la España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2006;
- STAUB, E., *The Roots of Evil: The Origins of Genocide and Other Group Violence*, Cambridge University Press, New York 1989;
- STEINHAUS, F., *Ebraismo Sefardita. Storia degli Ebrei di Spagna nel Medioevo*, Forni, Bologna 1969;
- STOBBE, O., *Die Juden in Deutschland während des Mittelalters in politischer, sozialer und rechtlicher Beziehung*, C. A. Schwetschke und sohn, Braunschweig 1866;
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Judíos españoles en la Edad Media*, Rialp, Madrid 1980;
- (coord.), *Historia general de España y América*, t. V. *Los Trastámara y la unidad española (1369-1517)*, Rialp, Madrid 1981;
- , *Los Reyes Católicos, la expansión de la fe*, Rialp, Madrid 1990;
- , *La expulsión de los judíos de España*, Mapfre, Madrid 1991;
- , *Los judíos*, Ariel, Barcelona 2003;
- SUÁREZ PERTIERRA, G., *Libertad religiosa y confesionalidad en el ordenamiento jurídico español*, Eset, Vitoria 1978;
- SUMPTION, J., *The Albigenian Crusade*, Faber and Faber, London 1978;
- TAGUIEFF, P.-A., *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, La Decouverte, Paris 1988 ;
- , *La couleur et le sang*, Mille et une Nuits, Paris 2002;

- TAPIA SÁNCHEZ, S. DE, *La comunidad morisca de Ávila*, Diputación Provincial de Ávila, Ávila 1991;
- TEMPRANO, E., *La caverna racial europea*, Cátedra, Madrid 1990;
- TENORIO CERERO, N., *El Consejo de Sevilla: estudio de la organización político-social de la ciudad de su reconquista hasta el reinado de D. Alfonso XI (1248-1312)*, Asociación de Amigos del Libro de Sevilla, Sevilla 1995 (reprod. facs. de la ed. de 1901);
- TER WAL, J. y VERKUYTEN, M., *Comparative Perspectives on Racism*, Ashgate, Vermont 2000;
- TETER, M., *Jews and Heretics in Catholic Poland: A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era*, Wesleyan University, Conneticut 2005;
- THOMAS, W., *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrarreforma*, Leuven University Press, Leuven 2001;
- TIERNO GALVÁN, E., *Obras completas*, t. III. (1963-1968), A. ROVIRA (dir.), Aranzadi, Cizur Menor (Navarra) 2009;
- TOMÁS Y VALIENTE, F., *El Derecho penal de la Monarquía absoluta (siglos XVI-XVII-XVIII)*, Tecnos, Madrid 1969;
- , *Manual de Historia del Derecho español*, Tecnos, Madrid 1996 (1.^a ed., 1979);
- TORRES ARCE, M., *La Inquisición en su entorno: servidores del Santo Oficio de Logroño en el reinado de Felipe II*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, Santander 2001;
- TORRES LÓPEZ, M., *Lecciones de Historia del Derecho español*, Librería Gral. “La Facultad” de Germán García, Salamanca 1933;
- TORRES, R. D. et al., *Race, Identity and Citizenship*, Blackpowell, Malden 1999;
- TOSTADO MARTÍN, A., *La disputa de Barcelona de 1263*, Caja Duero, Salamanca 2009;
- TREBOLLE BARRERA, J., *Los judíos hoy*, El Almendro, Córdoba 2005;
- UBIerna Y EUSA, J. A., *Estudio jurídico de los fueros municipales de la provincia de Guadalajara*, Casa de Expósitos, Guadalajara 1917 (1.^a ed., 1893);
- UBIETO ARTETA, A., *Ciclos económicos en la Edad Media española*, Anubar, Valencia 1969;
- URRESTI, M. F., *La España expulsada: la herencia de al-Andalus y Sefarad*, Edaf, Madrid 2009;
- URUBURU COLSA, J. M., *La vida jurídica en Madrid a fines de la Edad Media*, Universidad Rey Juan Carlos, Dykinson, Madrid 2006;
- VALDEAVELLANO, L. G. DE, *Curso de Historia de las instituciones españolas: desde los orígenes hasta el final de la Edad Media*, Alianza, Madrid 1998 (1.^a ed., 1968);
- VALDEÓN BARUQUE, J., *Enrique II de Castilla: la guerra civil y la consolidación del régimen (1366-1371)*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1966;
- , *Los judíos de Castilla y la revolución Trastámara*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1968;
- , *Enrique II: 1369-1379*, La Olmeda, Burgos 1996;
- , *Judíos y conversos en la Castilla medieval*, Ámbito, Valladolid 2000;

- , *El chivo expiatorio: judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*, Ámbito, Valladolid 2000;
- VALLE, A. DEL, *Aportación bio-bibliográfica a la Historia de la Ciencia*, Narcea, Madrid 1998;
- VAN DUK, T. A., *Racismo y discurso de las élites*, Gedisa, Barcelona 2003;
- VÁZQUEZ GARCÍA, F., *La invención del racismo: nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, Akal, Madrid 2009;
- VEGAZO PALACIOS, J. M., *El Auto General de Fe de 1680*, Algazara, Málaga 1995;
- VENDRELL DE MILLAS, F., *En torno a la confirmación real, en Aragón, de la pragmática de Benedicto XIII*, CSIC, Madrid 1960;
- VERLINDEN, C., *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, t. I, *Péninsule Ibérique-France*, De Tempel, Brugge 1955;
- VIDAL BELTRÁN, E., *Valencia en la época de Juan I*, Universidad de Valencia, Valencia 1974;
- VINCENT, B., *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Diputación Provincial de Granada, Granada 1987;
- WAKEFIELD, W. L., *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France: 1100-1250*, University of California Press, Berkeley 1974;
- WARNER, M., *Alone of all her sex. The myth and cult of the Virgin Mary*, Vintage, London 1976;
- WATT, W. M., *Historia de la España islámica*, Alianza, Madrid 2002;
- WIEVIORKA, M., *Racisme et xénophobie en Europe*, La Découverte, Paris 1994;
- WILLARD, M., *History of the White Australia Policy to 1920*, Melbourne University Press, Melbourne 1923;
- YOVEL, Y., *Spinoza and Other Heretics: the Marrano of Reason*, Princeton University Press, New York, 1989;
- ZARKA, Y.-C. y FLEURY, C., *Difícil tolerancia*, trad. A. García Mayo, Madrid 2008 (1.ª ed., 2004);
- ZAYAS, R. DE, *Los moriscos y racismo de Estado: creación, persecución y deportación (1499-1612)*, Almuzara, Córdoba 2007.

Clásicos del pensamiento, literatura

- ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid 1987 (1.ª ed., 1951);
- CERVANTES SAAVEDRA, M. DE, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Parte II. T. V, comentado por Don Diego Clemencín, D. E. Aguado, Madrid 1836 (1.ª ed., 1615);
- ECO, U., *El nombre de la rosa*, trad. de Ricardo Pochtar, Lumen, Barcelona 1987 (1ª ed., 1980);

- FALCONES, I., *La mano de Fátima*, Círculo de Lectores, Barcelona 2009;
- HUGO, V., *Écrits politiques*, LGF Le Livre de Poche, Paris 2001;
- ISIDORO DE SEVILLA, SANTO, Arzobispo de Sevilla, *De fide catholica contra Iudaeos*, en Migne, *Patrología latina*, t. XXXIX, Garnier Frères, Paris 1841-1969;
- JOYCE, J., *Ulysses*, ed. de H. WALTER GABLER, W. STEPPE y C. MELCHIOR, The Bodley Head, London 1993 (1.^a ed., 1922);
- KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, prólogo y notas de F. MARTÍNEZ MARZOA, Alianza Editorial, Barcelona 2001 (1.^a ed., 1793);
- LEÓN, FRAY LUIS DE, *De los nombres de Cristo*, Red Ediciones, Barcelona 2011;
- LEVI, P., *Vivir para contar: escribir tras Auschwitz*, ed. de A. I. DAVIDSON, trad. de A. FUENTES y P. DAL BON, Alpha Decay, Barcelona 2009;
- LOCKE, J., *Carta sobre la tolerancia*, 6.^a ed., P. BRAVO GALA (ed.), Tecnos, Madrid 2008 (1.^a ed., 1689);
- LUTERO, M., *Degli ebrei e delle loro menzogne*, Einaudi, Torino 2000 (1.^a ed., 1543);
- ORTEGA Y GASSET, J., *España invertebrada*, Planeta DeAgostini, Barcelona 2010 (1.^a ed., 1920);
- PEÑAFORT, R. DE, *Summa de poenitentia et matrimonio*, Roma 1603 (1.^a ed., 1235);
- PÉREZ-REVERTE, A., *Limpieza de sangre*, Círculo de Lectores, Barcelona 1998 (1.^a ed., 1997);
- QUEVEDO Y VILLEGAS, F. DE, *Execración por la fe católica contra la blasfema obstinación de los judíos que hablan portugués y en Madrid fijaron los carteles sacrílegos y heréticos, aconsejando el remedio que ataje lo que, sucedido, en este mundo, con todos los tormentos aún no se puede empezar a castigar*, ed. crítica de F. CABO ASEGUINOLAZA y S. FERNÁNDEZ MOSQUERA, Biblioteca Clásica, Barcelona 1996;
- , *Visita de los chiste*, *Obras de don Francisco de Quevedo Villegas*, t. I, ed. de A. FERNÁNDEZ-GUERRA Y ORBE, Imprenta y Esterotipia de M. Rivadeneyra, Madrid 1852;
- ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social*, EDAF, Madrid 1983 (1.^a ed., 1762);
- SARTRE, J.-P., *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Seix Barral, Barcelona 2005 (1.^a ed., 1944);
- SHAKESPEARE, W., *El mercader de Venecia*, introducción por W. M. MERCHANT, RBA, Barcelona 2003 (1.^a ed., 1600);
- TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Summa Theologica*, Taurini, Marietti 1895;
- VOLTAIRE, *Un chrétien contre six juifs* (1776), en *Œuvres complètes de Voltarie*, t. XXIX. (1773-1776), Garnier, Paris 1879, pp. 499-581.

Artículos y participaciones en libros

- ABAD MERINO, M., «“Aquí hay necesidad de persona capaz en muchas lenguas”. El oficio de intérprete en las últimas fronteras de Castilla». *Tonos Digital. Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, Sección Estudios, 10 (noviembre 2005), pp. 1-31;
- ABITBOL, M., «Judíos ibéricos, musulmanes y cristianos tras la expulsión: el caso norteafricano», en H. MÉCHOULAN (ed.), *Los judíos de España: historia de una diáspora (1492-1992)*, Trotta, Madrid 1993 (1.^a ed., 1992), pp. 486-491;
- , «Juifs d’Afrique du Nord et expulsés d’Espagne après 1492». *Revue d’Histoire des Religions*, 210/1 (1993), pp. 49-90;
- ABRAHAMS, B. L., «The expulsion of the Jews from England in 1290 (Continued)». *TJQR*, 7/2 (1895), pp. 236-258;
- , «The expulsion of the Jews from England in 1290 (Concluded)». *TJQR*, 7/3 (1895), pp. 428-458;
- ADLER, M., «The emperor Julian and the Jews». *TJQR*, 5/4 (1893), pp. 591-651;
- ÁGUILA TEJERINA, R. DEL, «Tolerancia y multiculturalismo: instrucciones de uso». *Claves de razón práctica*, 125 (2002), pp. 10-19;
- , «La tolerancia», en A. ARTETA, E. GARCÍA GUTIÁN y R. MAIZ (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Alianza, Madrid 2003, pp. 362-383;
- AHLMARK, P., «Reflexiones sobre el combate contra el antisemitismo», en F. BARRET-DUCROCQ (dir.), *¿Por qué recordar?: Foro Internacional Memoria e Historia (UNESCO 25.3.1998-La Sorbonne 26.3.1998)*, Granica, Barcelona 2002 (1.^a ed., 1999), pp. 158-162;
- ALBA, A. y SAINZ DE LA MAZA, C. F., «La tradición judía como arma antijudía: los relatos rabínicos de Jerónimo de Santa Fe», en R. AMRÁN (coord.), *Violence et identité religieuse dans l’Espagne du XV^e au XVII^e siècles*, Indigo & Côté Femmes-Université de Picardie Jules Verne, Paris-Amiens 2011, pp. 257-287 ;
- ALCALÁ, A., «La Disputa de Tortosa entre dos alcañizanos: presupuestos, importancia histórica y proyección actual». *Boletín del Centro de Estudios Bajoaragoneses*, 7 (1995), pp. 11-40;
- , «Tres cuestiones en busca de respuesta: invalidez del bautismo forzado, conversión de judíos, trato cristiano al converso», en id. (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992*, Ámbito, Valladolid 1995, pp. 523 y 544;
- , «Cristianos y judíos en Aragón; la disputa de Tortosa», en A. PRADO MOURA (coord.), *Inquisición y sociedad*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Valladolid 1999, pp. 27-63;
- , «De la creencia a la intolerancia: los textos sagrados y la realidad histórica y actual», en R. AMRÁN (coord.), *Violence et identité religieuse dans l’Espagne du XV^e au XVII^e siècles*, Indigo & Côté Femmes-Université de Picardie Jules Verne, Paris-Amiens 2011, pp. 11-40;
- ALFREDO OBARRIO, J., «La prueba judicial en los Furs de Valencia». *Anuario de Historia del Derecho Español*, 70 (enero de 2000), pp. 297-350;
- ALONSO ACERO, B., «La renta del tabaco en Orán y Mazalquivir: fortuna y fracaso de un estanco pionero». *Cuadernos de Historia Moderna*, 17 (1996), pp. 11-40;
- , «Judíos en un mundo de frontera. Los recelos cristianos hacia la presencia judía en Orán», en M. GARCÍA-ARENAL (ed.), *Entre el Islam y Occidente. Los judíos*

magrebíes en la Edad moderna, Collection de la Casa de Velázquez (83), Madrid 2003, pp. 223-245;

ALONSO, P., «El proceso penal en el fuero de San Sebastián», en VV.AA., *El fuero de San Sebastián y su época*, Sociedad de Estudios Vascos, San Sebastián 1982, pp. 397-405;

ÁLVAREZ CHILLIDA, G., «Presencia e imagen judía en la España contemporánea. Herencia castiza y modernidad», en S. SCHAMMAH GESSER y R. REIN (coords.), *El otro en la España contemporánea. Prácticas, discursos y representaciones*, Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, Sevilla 2011, pp. 123-160;

ÁLVAREZ VÁZQUEZ, J. A., «Arbitristas españoles del s. XVII». *Cuadernos Hispanoamericanos*, 334 (1979), pp. 55-75;

AMRÁN COHEN, R., «Violencias acometidas contra conversos según el *Memorial de diversas hazañas de Diego de Valera*», en Id. (coord.), *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XV^e au XVII^e siècles*, Indigo et Côté Femmes-Université de Picardie Jules Verne, Paris-Amiens 2011, pp. 288-306;

—, «De la *monarquía absoluta* al *imperio*: el papel de las minorías y el de sus conversos a finales del siglo XV». *Cabeza Encantada, Humanism e-review* (2012);

ARANDA DONCEL, J., «Cofradías y asistencia social en la Diócesis de Córdoba durante los siglos XVI y XVII: las Hermandades de la Santa Caridad», en F. J. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA (coord.), *La Iglesia española y las instituciones de la caridad*, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina-Ediciones Escorialenses, Madrid 2006, pp. 123-150;

ARMENGOL, A., «Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico». *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 3/6 (2002), s. n.;

ARNAUD-DUC, N., «Les “valeurs” et les “détails”: réflexions sur la pratique de l’histoire du droit». *Droit et Société*, 10 (1988), p. 409-424;

ASSIS, Y. T., «Responso Rabínicos y Cartas Reales: fuentes para el estudio de la historia de los judíos de la Corona de Aragón». *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.^a Medieval*, 6 (1993), pp. 363-376;

BAGBY, A. I., «The Jew in the Cántigas of Alfonso el Sabio». *Speculum*, 46/4 (1971), pp. 670-688;

BALAGUER SÁNCHEZ, F., «Las juderías altoaragonesas y sus relaciones con Navarra». *Príncipe de Viana*, anejo, 2-3 (1986), pp. 23-30;

BALLESTEROS GAIBROIS, M., «La historiografía de la Inquisición en Indias», en B. ESCANDELL BONET y J. PÉREZ VILLANUEVA (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, t. I. *El conocimiento científico y el proceso histórico de la institución (1478-1834)*, Centro de Estudios Inquisitoriales-BAC, Madrid 1988, pp. 40-57;

BARCELÓ, M., «Els nins moriscos», en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano: celebrado en Valencia del 14 al 18 de abril de 1971*, t. III. *Edad Moderna*, Universidad de Valencia, Valencia 1976, pp. 327-332;

BARKAI, R., «Perspectivas para la historia de la medicina judía española». *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III. H.^a Medieval*, 6 (1993), pp. 475-492;

- BARRAU-DIHIGO, L., «Voyage de Barthélemy Joly en Espagne (1603-1604)». *Revue Hispanique*, 20/57 (1909), pp. 459-618;
- BEINART, H., «Cuando los judíos llegaron a España». *Estudios*, 3 (1961), pp. 1-32;
- , «Judíos y conversos en España después de la expulsión de 1492». *Hispania*, 24/94 (1964), p. 291-301;
- , «The expulsion from Spain: the Memorandum of Torquemada to Queen Isabella», en *Proceedings of the sixth World Congress of Jewish Studies (Jerusalem, 13-19.08 1973)*, t. II, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1975, pp. 3-26;
- , «Relaciones entre judíos y los Reyes Católicos». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 46/1-2 (1986), pp. 63-70;
- , «Los judíos en la España cristiana. Una visión histórica», en F. RUIZ GÓMEZ y M. ESPADAS BURGOS (coords.), *Encuentros en Sefarad: Actas del Congreso Internacional "Los judíos en la Historia de España"*, Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real 1987, pp. 1-21;
- , «Vuelta de judíos a España después de la expulsión», en A. ALCALÁ (coord.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992*, Ámbito, Valladolid 1995, pp. 181-194;
- BENADY, M., «The settlement of Jews in Gibraltar 1704-1803», *TJHSE*, 26 (1979), pp. 87-100;
- , «Las comunidades del norte de Marruecos», en H. MÉCHOULAN (ed.), *Los judíos de España: historia de una diáspora (1492-1992)*, Trotta, Madrid 1993 (1.^a ed., 1992), pp. 507-514;
- BENÍTEZ-SÁNCHEZ BLANCO, R., «La Inquisición ante los moriscos», en J. PÉREZ VILLANUEVA y B. ESCANDELL BONET (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, t. 3. *Temas y problemas*, Centro de Estudios Inquisitoriales-BAC, Madrid 2000, pp. 695-736;
- BENITO RUANO, E., «El memorial contra los conversos del Bachiller Marcos García de Mora ("Marquillos de Mazarambroz")». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos y sefardíes*, 17/2 (1957), pp. 314-351;
- , «La "Sentencia-Estatuto" de Pero Sarmiento contra los conversos toledanos». *Revista de la Universidad de Madrid*, 6 (1957), pp. 277-306;
- , «Del problema judío al problema converso», en *Simposio "Toledo judaico" (Toledo, 20-22.4 1972)*, t. II, Publicaciones Centro Universitario Universidad Complutense, Toledo 1973, pp. 5-28;
- , «Reinserción temprana de judíos expulsos en la sociedad española», en J. M.^a SOTO RÁBANOS (coord.), *Pensamiento medieval hispano: homenaje a Horacio Santiago-Otero*, t. 2, CSIC, Madrid 1998, pp. 1625-1636;
- , «Convivencia de judíos y cristianos en la Edad Media. El problema de los conversos», en A. SÁENZ-BADILLOS (ed.), *Judíos entre árabes y cristianos, luces y sombras de una convivencia*, El Almendro, Córdoba 2000, pp. 133-144;
- BENNASSAR, B., «El poder inquisitorial», en B. BENNASSAR y J. ALFAYA, *Inquisición española: poder político y control social*, Crítica, Barcelona 1981, pp. 86-93;
- BERMEJO CABRERO, J. L., «Aspectos normativos sobre rieptos y desafíos a fines de la Edad Media». *En la España Medieval*, 22 (1999), pp. 37-60;
- BERTHELOT, M., «El judaísmo en la España actual». *Revista Española de Sociología*, 12 (2009), p. 67-86;

- BETRÁN MOYA, J. L., «Los niños moriscos antes y después de la expulsión», en M. RODRÍGUEZ CANCHO (coord.), *Historia y perspectivas de investigación: estudios en memoria del profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, Editora Regional de Extremadura, Mérida 2002, pp. 295-300;
- BIERMANN STOLLE, E., «Reflexiones en torno al antisemitismo». *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, 3 (enero-diciembre 2005), pp. 111-135;
- BLASCO MARTÍNEZ, A., «La producción y comercialización del vino entre los judíos de Zaragoza (siglo XIV)». *Anuario de Estudios Medievales*, 19 (1989), pp. 405-449;
- , «La investigación sobre los judíos del reino de Aragón hoy». *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.^a Medieval*, 6 (1993), pp. 335-362;
- , «Médicos y pacientes de las tres religiones (Zaragoza, siglo XIV y comienzos del XV)». *Aragón en la Edad Media*, 12 (1995), pp. 153-182;
- , «El impacto de los ataques de 1391 y del adoctrinamiento de Tortosa en la sociedad judía aragonesa», en M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (ed.), *La Península Ibérica en la Era de los descubrimientos (1391-1492): Actas de las III Jornadas hispano-portuguesas de Historia Medieval (Sevilla, 25-30.11 1991)*, Junta de Andalucía, Sevilla 1997, pp. 259-288;
- BLÁZQUEZ RUIZ, F. J., «Fundamentos biológicos del Derecho nacionalsocialista», en F. J. BLÁZQUEZ RUIZ (coord.), *Nazismo, Derecho, Estado*, Dykinson, Madrid 2014, pp. 85-118;
- BOFARULL Y SANS, F. DE, «Los judíos malsines». *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, núm. 6 (1911-1912), pp. 207-216;
- BRACKMAN, H., «“Christ-killer” - The long shadow of a blood libel». *Midstream* (2004), documento en línea, recuperado de HighBeam Research en febrero de 2013, <http://www.highbeam.com/doc/1G1-114402586.html>;
- BRAUDEL, F., «Les Annales continuent...». *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 12/1 (1957), pp. 1-2.
- BURGOS ESTEBAN, F. M., «Los estatutos de limpieza y sus pruebas en el siglo XVII: la figura del converso en las denuncias y testimonios», en *Xudeus e conversos na historia. Actas do Congreso Internacional (Rivadavia 14-17.10 1991)*, t. I. *Mentalidades e Cultura*, La Editorial de la Historia, Santiago de Compostela 1994, pp. 359-381;
- BURÓN CASTRO, T., «La Bula de la Cruzada: de privilegio nacional a título de piedad (testimonios a través de fragmentos)». *Memoria Ecclesiae*, 7 (1995), pp. 515-530;
- CALVO ESPIGA, A., «Pluralismo, multiculturalismo y tolerancia: semántica y derecho». *Scriptorium victoriense*, 50/1-4 (2003), pp. 161-217;
- , «Tolerancia, multiculturalismo y democracia: límites de un problema». *Laicidad y libertades: escritos jurídicos*, 3 (2003), pp. 73-106;
- CANAU CHACÓN, M.^a L., «Las deportaciones de los moriscos granadinos: moriscos e inquisición», en A. MOLINER PRADA (coord.), *La expulsión de los moriscos*, Nablá Ediciones, 2009, pp. 109-146;
- CANO, M.^a J., «Los judíos de Aragón y Cataluña en el Sebet Yehudah de Selomoh Ibn Verga», en *Actes: Ir. Colloqui d’Història dels Jueus a la Corona d’Aragó*, Institut d’Estudis Ilerdencs, Lleida 1991, pp. 167-177;

- CANTERA BURGOS, F., «Dos escritos inéditos y anónimos sobre los judíos y España durante el siglo XVII», en *Scritti sull'Ebraismo in memoria de Guido Bedarida*, Tipografia Giuntina, Firenze 1966, pp. 32-47;
- CANTERA MONTENEGRO, E., «Judíos de Torrelaguna, retorno de algunos expulsados entre 1493 y 1495». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 39/2 (1979), pp. 333-346;
- , «Judíos medievales. Convivencia y persecución», en E. BENITO RUANO (coord.), *Tópicos y realidades de la Edad Media*, t. I, Real Academia de la Historia, Madrid 2002, pp. 179-252;
- , «El obispo Lope de Barrientos y la sociedad judeoconversa: su intención en debate doctrinal en torno a la “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento». *Espacio, Tiempo y Forma: Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, Serie III. *Historia Medieval*, 10 (1997), pp. 11-30;
- , «La carne y el pescado en el sistema alimentario judío en la España medieval». *Espacio, Tiempo y Forma: Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, Serie III. *Historia Medieval*, 16 (2003), pp. 13-51;
- , «Cristianos y judíos en la meseta norte castellana: la fractura del siglo XIII», en Y. MORENO KOCH y R. IZQUIERDO BENITO (coords.), *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos: afinidad y distanciamiento*, Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2005, p. 45-88;
- CARANDELL, L., «La opinión pública española ante los inmigrantes extranjeros», en VV. AA., *Racismo y xenofobia: búsqueda de las raíces*, Fundación Rich, Madrid 1993, pp. 137-150;
- CARDOSO DE BETHENCOURT, L., «Le trésor des Juifs Séphardim». *REJ*, 26 (1893), pp. 240-256;
- CARMORLY, E., «Coup-d’oeil sur les juifs d’Allemagne». *Revue Orientale* (1841), pp. 181-209;
- CARPENTER, D. E., «Alfonso el Sabio y los moros: algunas precisiones legales, históricas y textuales con respecto a las Siete Partidas 7.25». *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, 7/1-2 (1986), pp. 229-252;
- CARRASCO GARCÍA, G., «Huellas de la sociedad musulmana granadina: la conversión del Albayzín (1499-1500)». *En la España Medieval*, 30 (2007), pp. 335-380;
- CARRASCO PÉREZ, J., «Acerca del préstamo judío en Tudela a fines del siglo XIV. Según el Registro del sello de 1383». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 29 (1980), pp. 87-141;
- , «Bienes raíces de judíos en Tudela y su merindad (1348-1381)», en *Proceedings of the Ninth world congress of Jewish studies (Jerusalem 4-12.8 1985)*, t. 2, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1986, pp. 97-104;
- , «La actividad crediticia de los judíos de Pamplona (1349-1387)», en *Minorités et marginaux en France méridionale et dans la Péninsule Ibérique (VII^e-XVIII^e siècles): Actes du Colloque (Pau, 27-29.5 1984)*, CNRS, Paris 1986, pp. 221-264;
- , «L’assiette de l’impôt des Juifs de Navarre sous le gouvernement de la maison de France (1280-1328)», en D. TOLLET (dir.), *Politique et religion dans le judaïsme ancien et médiéval : interventions au colloque des 8 et 9 décembre 1987 organisé par le Centre d’études juives de l’Université Paris IV Sorbonne*, Desclée, Paris 1989, pp. 249-291;
- , «La judería de Cascante (1119-1410): entre el señorío y el realengo», en E. ROMERO (ed.), *Judaísmo hispano: Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, t. II, CSIC, Madrid 2002, pp. 483-506;

- CASINOS MORA, F. J., «Sobre las restricciones suntuarias en la Ley de las XII tablas». *Iuris Antiqui Historia*, 4 (2012), pp. 161-180;
- CASTAÑO GONZÁLEZ, J., «Las aljamas judías de Castilla a mediados del siglo XV: la Carta Real de 1450». *La España Medieval*, 18 (1995), pp.181-203;
- CASTRO, A., «Entre los hebreos marroquíes: la lengua española en Marruecos». *Revista Hispano-Africana*, 1/5 (1922), pp. 145-146;
- CATALÁ RUBIO, S., «El estatuto jurídico del pueblo hebreo en el Fuero de Cuenca», en S. CATALÁ RUBIO, J. M.^a MARTÍ y D. GARCÍA PARDO (coords.), *Judaísmo, Sefarad, Israel: actas del II encuentro sobre minorías religiosas*, UNED, Centro Asociado de Cuenca-Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2002, p. 215-224;
- CATALÁN MARTÍNEZ, E., «El derecho de patronato y el régimen benefical de la iglesia española en la Edad Moderna». *Hispania Sacra*, 56/113 (2004), pp. 135-168;
- CATEDRA GARCIA, P. M., «Fray Vicente Ferrer y la predicación antijudaica en la campaña castellana (1411-1412)», en J. BATTESTI PELEGRIN (coord.), «*Q'un sang impur...*»: *les conversos et le pouvoir en Espagne à la fin du Moyen Âge*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 1997, pp. 19-45;
- CAVALLERO, C., «Brujería, superstición y "cuestión conversa": historias de construcción de "otros-cristianos"». *Anuario de Estudios Medievales*, núm. 41/1 (enero-junio de 2011), pp. 343-373;
- CEREZO GALÁN, P., «Tolerancia», en id. (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005, pp. 183-228;
- CHIFFOLEAU, J., «Sur le crime de majesté médiéval», en *Genèse de l'Etat moderne en Méditerranée: approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations : Actes des tables rondes internationales tenues à Paris (24, 25 et 26 septembre 1987 et les 18 et 19 mars 1988)*, Ecole Française de Rome, Rome 1993, pp. 183-213;
- CID MARTÍNEZ, J.-A., «Judíos en la prosa española del siglo XVII (imperfecta síntesis y antología mínima)», en J. M. HASSAN y R. IZQUIERDO BENITO (coords.), *Judíos en la literatura española*, op. cit., pp. 213-266;
- CIROT, G., «Notes sur les Juifs portugais de Bordeaux». *Revista da Universidade de Coimbra*, 11 (1933), pp. 158-172;
- COLÁS LATORRE, G., «Los moriscos de la corona de Aragón: la conversión», en *De mudéjares a moriscos, una conversión forzada: VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo (Teruel, 15-17.9 1999)*, t. II, Centro de Estudios Mudéjares, 2002-2003, pp. 783-796;
- COLINO, C., «Racismo», en R. REYES (dir.), *Diccionario crítico de ciencias sociales*, t. IV, Ed. Plaza y Valdés, Madrid 2009 [recurso electrónico];
- CONTRERAS CONTRERAS, J., «La infraestructura social de la Inquisición: comisarios y familiares», en A. ALCALÁ (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial: ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición*, Nueva York, abril de 1983, Ariel, Barcelona 1984, pp. 123-146;

- , «Clientelismo y parentela en los familiares del Santo Oficio», en A. REDONDO (ed.), *Les parentés fictives en Espagne (XVI-XVII siècles): Colloque International (Sorbonne, 15, 16 et 17 Mai 1986)*, La Sorbonne, Paris 1988, pp. 51-69;
 - , «Judíos, judaizantes y conversos en la Península ibérica en los tiempos de la expulsión», en ALCALÁ, A. (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias (ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992)*, Ámbito, Valladolid 1995, pp. 457-474;
 - , «Historiar a los judíos de España: un asunto de pueblo, nación y etnia», en A. MESTRE SANCHÍS, P. FERNÁNDEZ ALBADALEJO Y E. GIMÉNEZ LÓPEZ (coords.), *Disidencias y exilios en la España moderna: Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna, Alicante 27-30 de mayo de 1996*, vol. II, Caja de Ahorros del Mediterráneo, Alicante 1997, pp. 117-144;
- CONTRERAS MAZARÍO, J. M.^a, «Epistemología del Derecho eclesiástico del Estado», en *Diálogo sobre el futuro de la ciencia del Derecho eclesiástico en España: Trabajos de la reunión organizada por el Instituto Martín de Azpilcueta (26.5.2000)*, Universidad de Navarra, Pamplona 2000, pp. 13-58;
- , «Las comunidades judías y Sefarad», en F. CAAMAÑO *et al.*, *La libertad religiosa en España y las comunidades judías*, FCJE-Hebraica Ediciones, Madrid 2010, pp. 57-88;
- CRESPO ÁLVAREZ, M., «El cargo de Rab Mayor de la Corte según un documento de Juan II fechado en 1450». *Edad Media: Revista de historia*, 4 (2001), pp. 157-198;
- CREWS, C., «Some linguistic comments on Oriental and Moroccan Judeo-Spanish». *Estudios Sefardíes*, 2 (1979), pp. 3-20;
- CUADRO GARCÍA, A. C., «Acción inquisitorial contra los judaizantes en Córdoba y crisis eclesiástica (1482-1508)». *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 21 (2003), pp. 11-28;
- CUBILLAS RECIO, L. M., «Sobre la tolerancia», en S. ACUÑA GUIROLA *et al.*, *Estudios jurídicos en homenaje al profesor Vidal Guitarte*, t. 1, Diputación de Castellón, Valencia 1999, pp. 275-282;
- DAHAN, G., «Quelques reflexions sur l'anti-judaïsme Chretien au Moyen Âge». *Histoire, economie et société*, 3/2 (1983), pp. 355-366;
- DANVILA Y COLLADO, F., «El robo de la judería de Valencia en 1391. Apuntes históricos». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 8 (1886), pp. 358-396;
- DE LUCAS, F. J. DE, «¿Para dejar de hablar de la tolerancia?». *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 11 (1992), pp. 117-126;
- DEDIEU, J.-P., «La défense de l'orthodoxie», en C. HERMANN (coord.), *Le premier âge de l'État en Espagne, 1450-1700*, CNRS, Paris 1989, pp. 217-238;
- , «Responsabilité de l'Inquisition dans le retard économique de l'Espagne. Eléments de péponse», en J.-P. AMALRIC *et al.*, *Aux origines du retard économique de l'Espagne, XVIe-XIXe siècles*, Presses Universitaires de Grenoble-CNRS, Paris 1983, pp. 143-153;
- DEPLOIGE, S., «Saint Thomas et la question juive (suite et fin)». *Reveu néo-scholastique*, 4/14 (1897), pp. 99-123;
- DESPINA, M., «Las acusaciones de crimen ritual en España». *El Olivo*, 9 (enero-junio de 1979), pp. 48-70;

- DÍAZ ESTEBAN, F., «La expulsión y la justificación de la conversión simulada». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos y sefardíes*, 51/2 (1996), pp. 251-264;
- , «Una vacante de intérprete de lengua árabe en Orán y dos versiones de los sucesos a que dio lugar en 1669». *Anaquel de Estudios Árabes*, 11 (2000), pp. 257-276;
- , «La primitiva poesía española y los judíos», en J. M. HASSAN y R. IZQUIERDO BENITO (coords.), *Judíos en la literatura española*, Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, Cuenca 2001, pp. 9-28;
- DÍAZ GONZÁLEZ, F. J., «La normativa sobre los prisioneros y los cautivos en la España cristiana medieval». *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 32 (2010), pp. 281-308;
- DÍAZ-MAS, P., «Rojas Zorrilla y otros dramaturgos españoles en la Biblioteca de un sefardí de Gibraltar del siglo XVIII». *Revista de Literatura*, 69/137 (enero-junio 2007), pp. 125-139;
- DOMENÉ, D., «Fueros y privilegios del Badajoz medieval». *Revista de Estudios Extremeños* 65/1 (2009), pp. 101-142;
- DOMÍNGUEZ NAFRÍA, J. C., «Monarquía y Corona Castellano-Leonesa», en J. SERRANO DAURA (ed.), *El territori i les seves institucions històriques: actes* (de les jornades d'estudi commemoratives del 650è aniversari de la incorporació definitiva del marge dret del riu Ebre a Catalunya: Ascó 28,29 i 30 de novembre de 1997), t. I, Pagès Editors, Barcelona 1999, pp. 567-614;
- DUBET, A., «L'arbitrisme: un concept d'historien». *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 24 (2000), pp. 141-167;
- DUBET, A., «Los arbitristas entre el discurso y acción política: propuestas para un análisis de la negociación política». *Tiempos Modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna*, 4/9 (2003), 19 pp. [recurso electrónico];
- DUFOUR, G., «Las ideas político-religiosas de Juan Antonio Llorente». *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 10 (1988), pp. 11-22;
- DUJARDIN, J., «Un nouveau regard de l'Église sur le peuple Juif», en *Mémoires et fidélités séfarades 1492-1992: Actes du colloque 1492-1992: «Cinquième centenaire de l'Expulsion des Juifs d'Espagne»* (23-24.11.1992, Université de Rennes 2 Haute-Bretagne), Presses Universitaires de Rennes, Rennes 1993, pp. 63-75;
- EDWARDS, J., «Los conversos de Córdoba en el siglo XV: un proyecto de la historia social», en E. CABRERA (coord.), *Andalucía entre oriente y occidente: 1236-1492 (Actas del V Coloquio Internacional de historia medieval de Andalucía)*, Diputación Provincial de Córdoba, Córdoba 1988, pp. 581-584;
- , «“Raza” y religión en la España de los siglos XV y XVI: una revisión de los estatutos de “limpieza de sangre”». *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval*, 7 (1988-1989), pp. 243-262;
- , «La prehistoria de los estatutos de “limpieza de sangre”», en C. BARROS (ed.), *Xudeus e Conversos na Historia. Actas do Congresso Internacional (Ribadavia 14-17.10 1991)*, t. I. *Mentalidades e Cultura*, La Editorial de la Historia, Santiago de Compostela 1994, pp. 351-357;
- ELMAN, P., «The economic causes of the Expulsion of the Jews». *Economic History Review*, 7 (1937), pp. 145-154;

- EPALZA, M. DE, «¿Tres culturas o tres religiones?». *Encuentro Islamo-Cristiano*, 164 (diciembre 1985), pp. 1-6;
- ESCAMILLA-COLIN, M., «Les Juifs et l’Inquisition au XVII^e siècle». *XVII^e Siècle*, 46/183 (abril-junio 1994), pp. 221-245;
- ESCUDERO, J. A., «Netanyahu y los orígenes de la Inquisición española». *Revista de la Inquisición*, 7 (1998), pp. 9-46;
- FELIU, E., «Els acords de Barcelona de 1354». *Calls*, 2 (1987), pp. 145-164;
- FERNÁNDEZ GALLARDO, L., «El antijudaísmo en la obra de Quevedo», en F. DÍAZ ESTEBAN (ed.), *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del siglo de Oro*, Letrúmero, Madrid 1994, pp. 137-139;
- FREDDY, R., «Schnapper Dominique, *Juifs et Israélites*». *Revue française de sociologie*, 23/1 (1982), p. 146-149;
- FRIEDMAN, J., «Jewish Conversion, the Spanish Pure Blood Laws and Reformation: A Revisionist View of Racial and Religious Antisemitism». *The Sixteenth Century Journal*, 18/1 (1987), pp. 3-29;
- FRIEDMAN, Y., «Anti-Talmudic invective from Peter the Venerable to Nicolas Donin (1144-1244)», en G. DAHAN (dir.), *Le brûlement du Talmud à Paris (1242-1244)*, Cerf, Paris 1999, pp. 171-189;
- FUENTES ESTAÑOL, M.^a J., «Los juramentos de los judíos en la España medieval». *El Olivo: documentación y estudios para el diálogo entre judíos y cristianos*, 5-6 (1978), pp. 42-50.
- FURIÓ, A., «Crédito y endeudamiento: el censal en la sociedad rural valenciana (ss. XIV-XV)», en E. SARASA SÁNCHEZ y E. SERRANO MARTÍN (eds.), *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica (siglos XII-XIX)*, t. I, Institución “Fernando el Católico”, Zaragoza 1993, pp. 501-534;
- GABRIEL, M., «Medios de comunicación, judíos e Israel durante la operación “plomo sólido”», en E. ISRAEL et al., *Israel en los medios de comunicación españoles (2006-2009): entre el estereotipo y la difamación*, FCJE, Hebraica Ediciones, Madrid 2010, p. 83-130;
- GALÁN SÁNCHEZ, A., «Las conversiones al cristianismo de los musulmanes de la Corona de Castilla: una visión teológica-política», en *De mudéjares a moriscos, una conversión forzada: VIII Simposio Internacional de Mudejarismo (Teruel, 15-17.9 1999)*, t. II, Centro de Estudios Mudéjares, 2002-2003, pp. 617-660;
- , «“Herejes consentidos”: la justificación de una fiscalidad diferencial en el reino de Granada». *Historia, Instituciones, documentos*, 33 (2006), pp. 173-209;
- , «El dinero del rey y la “ley de la comunidad”. Pacto político y contrato fiscal en el reino de Granada tras la conquista», en F. FORONDA (dir.), *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l’Occident médiéval (XIII^e-XV^e siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris 2011, pp. 653-686;
- GALENDE DÍAZ, J. C., «El Santo Oficio y los primeros Borbones (1700-1759)». *Hispania*, 48/169 (1988), pp. 550-595;
- GALLEGO, A., «Le Libro Verde de Aragón ou la peur de la tache», en A. REDONDO y M. VITSE (coords.), *Quelques aspects des peurs sociales dans l’Espagne du Siècle d’Or:*

l'individu face à la société, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 1994, pp. 22-37;

GARCÍA ARENAL, M., «Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización». *Chronica Nova*, 20 (1992), pp. 153-175;

GARCÍA CÁRCCEL, R., «La Inquisición y los moriscos», en J. PÉREZ VILLANUEVA y B. ESCANDELL BONET (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, t. II. *La Inquisición española en las etapas de su proceso histórico*, Centro de Estudios Inquisitoriales, Madrid 1984, pp. 901-912;

GARCÍA CASAR, M. F., «Aljamas y juderías salmantinas», en *Las tres culturas en la corona de Castilla y los sefardíes: actas de las Jornadas Sefardíes, Castillo de La Mota, noviembre de 1989 y del Seminario de las Tres Culturas, León, Palencia, Salamanca y Valladolid, febrero de 1990*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1990, pp. 59-64;

—, «Nuevas noticias sobre los Seneor-Coronel segovianos», en Y. MORENO KOCH y R. GÓMEZ IZQUIERDO (coords.), *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos: afinidad y distanciamiento*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2005, pp. 135-146;

GARCÍA CRUZ, J. F., «El disimulo religioso en el ámbito doctrinal y legal islámico», en *De mudéjares a moriscos, una conversión forzada: VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo (Teruel, 15-17.9 1999)*, t. II, Centro de Estudios Mudéjares, 2002-2003, p. 661-672;

GARCÍA GÓMEZ, E., «Esos dos judíos de Burgos». *Al-Andalus: Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, 16/1 (1951), pp. 224-227;

GARCÍA GONZÁLEZ, J. J., «El juramento de manquadra». *Anuario de Historia del Derecho Español*, 25 (1955), pp. 211-256;

GARCÍA IGLESIAS, L., «Motivaciones de la política antijudía del reino visigodo en el s. VII», en *Memorias de historia antigua*, t. I. *Actas del coloquio Estructuras sociales durante la antigüedad (1977)*, Universidad de Oviedo, Instituto de Historia Antigua, Gijón 1977, pp. 257-269;

GARCÍA ULECIA, A., «La incidencia del factor étnico-religioso en la regulación legal del oficio de corredor». *Historia. Instituciones. Documentos*, 23 (1996), pp. 307-316;

GARCÍA-GALLO DE DIEGO, A., «Los fueros de Toledo». *AHDE*, 45 (1975), pp. 341-488;

GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA, S., «Los fundamentos jurídicos de la “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento», en *Primer Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, vol. 6, t. I. *Campesinos y señores en los siglos XIV y XV*, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo 1988, pp. 201-204;

GARRAD, K., «La industria sedera granadina en el siglo XVI y su conexión con el levantamiento de las Alpujarras (1568-1571)». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 5 (1956), pp. 73-104;

GIGAS, E., «Un voyageur allemand-danois en Espagne sous le règne de Charles III». *Revue Hispanique*, 69 (1917), pp. 341-351;

GIL SANJUAN, J., «El parecer de Galíndez de Carvajal sobre los moriscos andaluces (año 1526)». *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 11 (1988), pp. 385-401;

- GIRARD, P., «Historical foundations of anti-Semitism», en J. DIMSDALE (ed.), *Survivors, victims, and perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust*, Taylor & Francis, New York 1980, pp. 55-77;
- GLASER, E., «Invitation to intolerance». *Hebrew Union College Annual*, 27 (1956), pp. 327-385;
- GLATZER, M., «Crisis de fe judía en España a finales del siglo XIV y principios del XV», en A. ALCALÁ (coord.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992*, Ámbito, Valladolid 1995, pp. 55-68;
- GLICK, T. F., «On Converso and Marrano Ethnicity», en B. R. GAMPEL (ed.), *Crisis and creativity in the Sephardic World 1391-1648*, Columbia University Press, New York 1997, pp. 59-76;
- GOICOLEA JULIÁN, F. J., «Los judíos y mudéjares de Haro a finales de la Edad Media: análisis del proceso de exclusión social de ambas comunidades en el siglo XV». *Historia. Instituciones. Documentos*, 23 (1996), pp. 317-332;
- GÓMEZ URDÁÑEZ, J. L., «El caso Olavide: el poder absoluto de Carlos III al descubierto», en S. MUÑOZ MACHADO (dir.), *Los grandes procesos de la historia de España*, Crítica, Barcelona 2002, pp. 308-334;
- , «El católico Pablo de Olavide, víctima del absolutismo regio», en J. L. CASTELLANO CASTELLANO y M. L. LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ (coords.), *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*, t. 3, Universidad de Granada-Junta de Andalucía, Granada 2008, pp. 445-472;
- GONZALBES, E., «La expulsión de los judíos de España según los autores de la época». *Historia* 16, 15/166 (1990), pp. 53-62;
- GONZÁLEZ GARCÍA, I., «La cuestión judía y la crisis del 98: el regeneracionismo y la figura de Pulido», en U. MACÍAS, Y. MORENO KOCH y R. IZQUIERDO BENITO (coords.), *Los judíos en la España Contemporánea: historia y visiones, 1898-1998: VIII Curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2000, pp. 25-45;
- , «El antisemitismo moderno llega a España: el affaire Dreyfus», en G. ÁLVAREZ CHILLIDA y R. IZQUIERDO BENITO (coords.), *El antisemitismo en España*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2007, pp. 165-180;
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., «Alfonso X y las minorías confesionales de mudéjares y judíos», en M. RODRÍGUEZ LLOPIS (coord.), *Alfonso X: aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa*, Consejería de Cultura y Educación de la Región de Murcia, Murcia 1997, pp. 71-90;
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. y MONTES ROMERO-CAMACHO, I., «Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV): aproximación al estado de la cuestión y propuesta de un modelo teórico». *Revista d'Història Medieval*, 12 (2001-2002), pp. 47-78;
- GONZÁLEZ SALINERO, R., «Un antecedente: la persecución contra los judíos en el Reino Visigodo», en G. ÁLVAREZ CHILLIDA y R. IZQUIERDO BENITO (coords.), *El antisemitismo en España*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2007, pp. 57-89;
- GONZÁLEZ SERRANO, J., «Los oficios del Concejo en los fueros municipales de León y Castilla (continuación)». *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, 18 (abril-junio 1922), pp. 227-256;

- GOÑI GAZTAMBIDE, J., «La matanza de judíos en Navarra en 1328». *Hispania Sacra*, 12 (1959), pp. 5-29;
- GOYTISOLO, J., «La historiografía española y la herencia de Sefarad». *Letras libres*, 4/43 (julio 2002), pp. 32 y 35;
- GOZALBES CRAVIOTO, C., «La judería y los judíos en la Ceuta medieval». *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 17 (1982), pp. 259-276;
- GRAIZBORD, D. «Inquisitorial ideology at work in a *auto de fe*, 1680: religion in the context of proto-racism». *JEMH*, 10/4 (2006), pp. 331-360;
- GRAYZEL, S., «The Jews and Roman law». *TJQR*, 59/2 (1968), pp. 93-117;
- GUILLÉN, C., «Un padrón de conversos sevillanos (1510)». *Bulletin Hispanique*, 65 (1963), pp. 49-99;
- GUTIÉRREZ NIETO, J. I., «El reformismo social de Olivares: el problema de la limpieza de sangre y la creación de una nobleza de mérito», en A. GARCÍA SANZ Y J. H. ELLIOT (coords.), *La España del Conde Duque de Olivares. Encuentro Internacional sobre la España del Conde Duque de Olivares celebrado en Toro los días 15-18 de septiembre de 1989*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1990, pp. 417-442;
- , «El pensamiento económico, político y social de los arbitristas», en M. MELQUÍADES ANDRÉS et al., *El siglo del Quijote (1580-1680)*, t. I, *Religión, filosofía, ciencia*, Espasa Calpe, Madrid 1996, pp. 331-465;
- , «Inquisición y culturas marginadas: conversos, moriscos y gitanos», en M. MELQUÍADES ANDRÉS et al., *El siglo del Quijote (1580-1680)*, t. I, *Religión, filosofía, ciencia*, Espasa Calpe, Madrid 1996, pp. 837-1015;
- HALICZER, S. H., «The Castilian Urban Patriciate and the Jewish Expulsions of 1480-1492». *American Historical Review*, 78 (1973), pp. 35-58;
- , «The Jew as a Witch. Displaced Aggression and the Myth of the Santo Niño de La Guardia», en M. E. PERRY y A. J. CRUZ (eds.), *Cultural encounters: the Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, University of California Press, Berkeley 1991, pp. 146-156;
- , «Conversos y judíos en tiempos de la expulsión: un análisis crítico de investigaciones y análisis». *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 6 (1993), pp. 287-300;
- HAMILTON, E. J., «Las consecuencias económicas de la expulsión de los moriscos», en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía moderna (siglos XVI-XVIII)*, t. II, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba 1978, pp. 69-84;
- HASSAN, I. M., «De los restos dejados por el judeo-español en el español de los judíos del Norte de África», en A. QUILIS (ed.), *Actas del XI Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románica*, t. IV, CSIC, Madrid 1968, pp. 2127-2140;
- HENNINGSSEN, G., «La elocuencia de los números: promesas de las “relaciones de causas” inquisitoriales para la nueva historia social», en A. ALCALÁ (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Ariel, Barcelona 1984, pp. 207-225;
- HERAS GARCÍA, C. DE LAS, «En recuerdo del legado de García-Gallo y de Diego». *Boletín LexJuridica*, 39 (noviembre de 2003), documento en línea, recuperado de LexJurídica en febrero de 2010, <http://www.lexjuridica.com/boletin/articulos/0064.htm>;

- , «Derecho indiano e Historia del Derecho bajo la óptica de García-Gallo y de Diego», documento en línea, recuperado de Monografías en julio de 2010, <http://www.monografias.com/trabajos14/garciagallo/garciagallo.shtml>;
- HERING TORRES, M. S., «“Limpieza de sangre” ¿Racismo en la edad moderna?». *Tiempos Modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna*, 4/9 (2003), documento en línea, recuperado de Tiempos Modernos en mayo de 2011, http://www.tiemposmodernos.org/viewarticle.php?id=34&layout=html#_ftonref24;
- HERMANN, C., «L'État et l'Église», en Id. (coord.), *Le premier âge de l'État en Espagne, 1450-1700*, CNRS, Paris 1989, pp. 381-407;
- HERNÁNDEZ FRANCO, J., «Síntomas de decadencia y el “Discurso” de Juan Roco Campofrío (c. 1625) sobre la reforma de los estatutos de limpieza». *Hispanic Research Journal*, 15/6 (2014), pp. 477-491;
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, C., «Rasgos generales del castellano en la época de la expulsión de los judíos», en *Las tres culturas en la corona de Castilla y los sefardíes: actas de las Jornadas Sefardíes, Castillo de La Mota, noviembre de 1989 y del Seminario de las Tres Culturas, León, Palencia, Salamanca y Valladolid, febrero de 1990*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1990, pp. 49-57;
- HERRERO DEL COLLADO, T., «El proceso inquisitorial por delito de herejía contra Hernando de Talavera». *AHDE*, 39 (1969), pp. 671-706;
- HERVÁS, M. DE, «La judería y sinagoga de Coria en la documentación del Archivo Catedralicio». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 61/1 (2001) pp. 91-125;
- HINOJOSA MONTALVO, J. R., «Solidaridad judía ante la expulsión: contratos de embarque (Valencia, 1492)». *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història*, 33 (1983), pp. 105-124;
- , «Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión», en M.^a D. MARTÍNEZ SAN PEDRO (coord.), *Los marginados en el mundo medieval y moderno: Almería, 5 a 7 de noviembre de 1998*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería 2000, pp. 25-41;
- HYAMS, P., «The Jewish minority in medieval England (1066-1290)». *JJ Stud*, 25-26 (1974-1975), pp. 270-293;
- IANNUZZI, I., «Gobernar a los fieles y “predicar” discursos socio-religiosos. Fray Hernando de Talavera, confesor y consejero de los Reyes Católicos». *Mágina: Revista Universitaria*, 13 (2009), pp. 73-84;
- ISRAEL, J., «The jews of Spanish North Africa 1600-69». *TJHSE*, 26 (1979), pp. 71-86;
- , «The Jews of Spain Oran and their Expulsion in 1669». *Mediterranean Historical Review*, 9/2 (1994), pp. 235-255;
- ISRAEL GARZÓN, J., «Del viejo al nuevo antisemitismo», en J. ISRAEL GARZÓN et al., *El estigma imborrable: reflexiones sobre el nuevo antisemitismo*, FCJE, Madrid 2005, pp. 9-20;
- , «El exilio republicano y el final de la vida intelectual y comunitaria judía en España», en J.-R. LÓPEZ GARCÍA y M. MARTÍN GIJÓN (eds.), *Judaísmo y exilio republicano de 1939*, Hebraica, Madrid 2014, pp. 15-51;

- IZQUIERDO BENITO, R., «Los judíos de Toledo en el contexto de la ciudad». *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.^a Medieval*, 6 (1993), pp. 79-102;
- JIMÉNEZ MONTESEIRÍN, M., «Modalidades y sentido histórico del auto de fe», en B. ESCANDELL BONET y J. PÉREZ VILLANUEVA (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, t. II. *Las estructuras del Santo Oficio*, Centro de Estudios Inquisitoriales-BAC, Madrid 1993, pp. 559-587;
- JIMÉNEZ PATÓN, L., «Prudencio y la tradición *Adversus Iudaeos*», en C. DEL VALLE RODRÍGUEZ (ed.), *La controversia judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII)*, CSIC, Madrid 1988, pp. 21-41;
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, P., «La Inquisición contra los albigenses en Languedoc (1229-1329)». *Clío y Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 2 (2005), pp. 53-80;
- KAHN, L., «Les Juifs de Paris de 1755 à 1759». *REJ*, 44 (1940), pp. 120-145;
- KALUSZYNSKI, M., «Droit, histoire et sociologie. Que serait une socio-histoire du droit et de la justice?», en *Quelles méthodes pour la sociologie du droit et de la justice?: Première journée d'études du RTF «Sociologie du droit et de la justice» de l'Association Française de Sociologie* (Paris, EHESS, 5. 2006), Paris 2006, documento en línea, recuperado de HAL Archive Ouverte en enero de 2010, http://hal.archivesouvertes.fr/docs/00/43/43/06/PDF/Droit_histoire_et_sociologie.Que_serait_une_sociohistoire_du_droit_e.pdf;
- KAMEN, H., «La expulsión de los judíos y la decadencia de España», en A. ALCALÁ (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992*, Ámbito, Valladolid 1995, pp. 420-433;
- , «La expulsión. Finalidad y consecuencias», en E. KEDOURIE (ed.), *Los judíos de España. La diáspora sefardí desde 1492*, Crítica, Barcelona 1992, pp. 73-96;
- , «Melchor de Macanaz and the foundations of Bourbon power in Spain». *The English Historical Review*, 80 (1965), pp. 699-716;
- KAPLAN, Y., «Amsterdam, the Forbidden Lands and the Dynamics of the Sephardi Diaspora», en id. (ed.), *The Dutch Intersection. The Jews and the Netherlands in Modern History*, Brill, Leiden-Boston 2008, pp. 33-62;
- KATZ, S., «Pope Gregory the Great and the Jews». *TJQR*, 24/2 (1933), pp. 113-136;
- KAUFMAN, D., «Jewish informers in the Middle Ages». *TJQR*, 8 (1895-1896), pp. 217-238;
- KAYSERLING, M., «L'archidiacre Ferrand Martinez et les persécutions de 1391». *REJ*, 38 (1899), pp. 257-267 ;
- KLUCAS, J. A., «Erasmus and Erasmians on the Jews in Sixteenth-Century Portugal». *Luso-Brazilian Review*, 17/2 (1980), pp. 153-170;
- KRIEGEL, M., «Un trait de psychologie sociale dans les pays méditerranéens du bas Moyen Âge: le juif comme intouchable». *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 31/2 (1976), pp. 326-330;
- , «La prise d'une décision: l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492». *Revue Historique*, 260 (julio-septiembre 1978), pp. 49-90;

- , «Mobilisation politique et modernisation organique. Les expulsions des Juifs au bas moyen âge». *Archives des Sciences Sociales et de religions*, 46/1 (1978), pp. 5-20;
 - , «El edicto de expulsión: motivos, fines, contexto», en A. ALCALÁ (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992*, Ámbito, Valladolid 1995, pp. 134-149;
- KUZNITZKY, A., «Debate historiográfico por el paralelismo entre la Inquisición y el Holocausto: la polémica con historiadores e hispanistas». *Nuestra Memoria*, 15/32 (septiembre 2009), pp. 187-200;
- LA PARRA LÓPEZ, E., «La crisis política de 1799». *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 8-9 (1988-90), pp. 219-232;
- , «Iglesia y grupos políticos en el reinado de Carlos IV». *Hispania Nova: Revista de Historia Contemporánea*, 2 (2001-2002), s. n.;
- LABROUSSE, E., «Préface», en R. H. TAWNEY, *La Religion et l'essor du capitalisme*, trad. de O. MERLAT, Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris 1951;
- LACARRA, J. M.^a, «Estructura económica y social del reino de Navarra en el siglo XIV». *Cuadernos de Historia (Hispania)*, 8 (1977), pp. 277-316;
- LACAVE RIAÑO, J. L., «La carnicería de la aljama zaragozana a fines del siglo XV». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 35/1-2 (1975), pp. 3-36;
- , «Restos arqueológicos y judaicos de Teruel. ¿La sinagoga de Teruel?». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos y sefardíes*, 39/1 (1979), pp. 109-111;
 - , «Sinagogas y juderías extremeñas». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos y sefardíes*, 40/2 (1980), pp. 215-234;
 - , «Restos arqueológicos de los judíos en España», en F. RUIZ GÓMEZ y M. ESPADAS BURGOS (coords.), *Encuentros en Sefarad: Actas del Congreso internacional "Los judíos en la historia de España"*, Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real 1987, pp. 23-32;
 - , «Juderías y sinagogas en Castilla y León», en E. LORENZO SANZ (coord.), *Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo: actas del Congreso celebrado en Medina del Campo en 1991*, t. III. *Árabe, hebreo e historia de la medicina*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1993, pp. 105-112;
 - , «Sinagogas y barrios judíos de España: huellas arquitectónicas», en A. ALCALÁ (coord.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992*, Ámbito, Valladolid 1995, pp. 221-235;
 - , «El destino de los monumentos judíos tras la expulsión», en A. M.^a LÓPEZ ÁLVAREZ y R. IZQUIERDO BENITO (coords.), *El legado material hispano judío: VII Curso de Cultura hipanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 1998, pp. 401-411;
- LADERO QUESADA, M. A., «Las juderías de Castilla según algunos "servicios" fiscales del siglo XV». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos y sefardíes de Oriente Próximo*, 31/2 (1971), pp. 249-264;
- , «El número de judíos en la España de 1492: los que se fueron», en A. ALCALÁ (coord.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*.

- Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992*, Ámbito, Valladolid 1995, pp. 170-180;
- , «Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500», en *De mudéjares a moriscos, una conversión forzada: VIII Simposio Internacional de Mudejarismo (Teruel, 15-17.9 1999)*, t. I, Centro de Estudios Mudéjares, 2002-2003, pp. 481-542;
- LALIENA CORBERA, C., «Orígenes y extinción de una aljama judaica», en *Destierros aragoneses*, t. I., *Judíos y moriscos*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1998, pp. 115-126;
- LAMELA, A., «Aportación bio-bibliográfica en torno a Fray Antonio de Córdoba O.F.M. (1485-1578)». *Liceo franciscano*, 6 (1953), pp. 179-208;
- LAZARD, L., «Les revenus tirés des Juifs de France (XIII^{ème} siècle)». *REJ*, 15 (1887), pp. 233-261;
- LE GOFF, J., «Las raíces medievales de la intolerancia», en P. RICOEUR et al., *La intolerancia: Forum Internacional sobre la Intolerancia (UNESCO 27.3.1997-La Sorbonne 28.3.1997)*, Granica, Barcelona 2002, pp. 33-36;
- LEA, H. C., «Ferrand Martinez and the massacres of 1391». *American Historical Review*, 1 (1895-1896), pp. 209-225;
- LEÓN TELLO, P., «Nuevos documentos sobre la judería de Haro». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos y sefardíes*, 15/1 (1955), pp. 157-169;
- , «Legislación sobre judíos en las Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla», en *Fourth World Congress of Jewish Studies (Jerusalem 25.7-1.8 1965)*, t. 2, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1968, pp. 55-63;
- , «La judería extremeña de Granadilla», en A. MIRSKY, A. GROSSMAN e Y. KAPLAN (eds.), *Exile and diaspora: Studies in the History of the Jewish people presented to professor Haim Beinart*, Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, Jerusalem 1991, pp. 146-156;
- LERA GARCÍA, R. DE, «La gran ofensiva antijudía de la Inquisición de Granada (1715-1727)», en *Comunicações apresentadas ao Primer Congresso Internacional sobre Inquisição*, Universitaria Editora, Lisboa 1987, pp. 1087-1109;
- , «La última gran persecución inquisitorial contra el criptijudaísmo: el tribunal de Cuenca (1718-1725)». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 47/1 (1987), pp. 87-137;
- LERNER, N., «Religious Human Rights under the United Nation», en J. D. VAN DER VYVER y J. F. WITTE (eds.), *Religious human rights in global perspective: legal perspectives*, t. II. *Legal Perspectives*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 1996, pp. 79-134;
- LEROY, B., «Le Royaume de Navarre et les Juifs aux XIV^e-XV^e siècles: entre l'accueil et la tolérance». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos y sefardíes*, 38/2 (1978), pp. 263-292;
- , «Rapports des juifs de Navarre avec les juifs de la Couronne D'Aragon». *REJ*, 140 (1981), pp. 319-432;
- , «Dans les villes de Tudela et de Saragose a la fin du XIV^e siècle. Les juifs et les seigneurs». *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, 32 (1983), pp. 81-93;
- , «Entre deux mondes politiques; les juifs du Royaume de Navarre». *Archives Juives*, 20 (1984), pp. 35-39;

- , «Les relations des juifs de Navarre et des juifs de la Couronne d'Aragon», en *Actes: Ir. Colloqui d'Història dels Jueus a la Corona d'Aragó*, Institut d'Estudis Ilerdencs, Lleida 1991, pp. 157-164;
 - , «Le Grand Rabbin de Navarre Josef Orabuena, 1390-1416», en C. BARROS (ed.), *Xudeus e Conversos na Historia. Actas do Congreso Internacional (Ribadavia 14-17.10 1991)*, t. II. *Sociedade e Inquisición*, La Editorial de la Historia, Santiago de Compostela 1994, pp. 153-195;
- LLOBET I PORTELLA, J. M.^a, «La predicació del cristianisme als jueus de Cervera (1339-1492)». *Tamid*, 4 (2002-2003), pp. 27-34;
- LLORCA, B., «San Vicente Ferrer y el problema de las conversiones de los judíos», en *Actas y comunicaciones del IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón (Mallorca, 25.9-2.10 1955)*, t. I, Diputación Provincial de Baleares, Palma de Mallorca 1959-1969, pp. 45-64;
- LOEB, I., «Règlement des Juifs de Castille en 1432». *REJ*, 13 (1886), pp. 187-216;
- , «Le nombre des Juifs de Castille et d'Espagne au Moyen Âge». *REJ*, 14 (1887), pp. 161-183;
- LÓPEZ BELINCHÓN, B., «Aventureros, negociantes y maestros dogmatizadores. Judíos norteafricanos y judeoconversos ibéricos en la España del siglo XVII», en M. GARCÍA-ARENAL (ed.), *Entre el Islam y Occidente. Los judíos magrebíes en la Edad moderna*, Collection de la Casa de Velázquez (83), Madrid 2003, pp. 69-99;
- LÓPEZ DE MENESES, A., «Documentos acerca de la peste negra en los dominios de la Corona de Aragón». *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 6 (1956), pp. 291-435;
- , «Una consecuencia de la peste negra en Cataluña: el pogrom de 1348. Apéndices (documentos inéditos)». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, año 19/2 (1959), pp. 321-364;
 - , «Una consecuencia de la peste negra en Cataluña: el pogrom de 1348». *Sefarad: revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 19/1 (1959), pp. 92-131;
- LÓPEZ GARCÍA, J.-R., «Reflexiones sobre la cuestión judía de Jean Paul Sartre en el teatro de Max Aub», en J.-R. LÓPEZ GARCÍA y M. MARTÍN GIJÓN (eds.), *Judaísmo y exilio republicano de 1939*, Hebraica, Madrid 2014, pp. 141-164;
- LÓPEZ MARTÍNEZ, N., «El Estatuto de limpieza de sangre en la Catedral de Burgos». *Hispania*, 19/74 (enero-marzo de 1959), pp. 54-81;
- LÓPEZ ORTIZ, J., «La colección conocida con el título de *Leyes nuevas* y atribuida a Alfonso X el Sabio». *AHDE*, 16 (1945), pp. 5-70;
- LOSADA, C., «El “otro” legislado: segregación y conversión de los judíos en la Castilla tardomedieval: las leyes de Ayllón y San Vicente Ferrer (1412)». *Fundación*, 10 (2010-2011), pp. 98-104;
- LUCAS, J. DE, «¿Para dejar de hablar de la tolerancia?». *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 11 (1992), pp. 117-126;
- LUZ COMPAÑ, J. L., «Familias judías-familias conversas. Aproximación a los neófitos valencianos del siglo XIV». *Espacio, Tiempo y Forma: Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, Serie III. *Historia Medieval*, 6 (1993), pp. 409-424;

- MADARIAGA, S. DE., «Judíos, cristianos y conversos», en *Vida del Muy Magnífico Señor don Cristobal Colón*, Hermes, Méxio-Buenos Aires 1952, pp. 171-194;
- MAESO, D. G., «Sobre la etimología de la voz “marrano” (criptojudío)». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 15/2 (1955), pp. 373-385;
- MAGDALENA NOM DE DEU, J. R., «Los judíos en la Corona de Aragón durante la Baja Edad Media. Organización de las aljamas y las controversias judeocristianas», en A. SÁENZ-BADILLOS (ed.), *Judíos entre árabes y cristianos: luces y sombras de una convivencia*, El Almendro, Córdoba 2000, pp. 145-156;
- MAILLO SALGADO, F., «Acerca del uso, significado y referente del término “mudéjar”. Contribución al estudio del medievo español y al de su léxico», en C. CARRETE PARRONDO (ed.), *Actas del IV Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*, Ayuntamiento de Toledo, Toledo 1988, pp. 103-112;
- MAÍZ CHACÓN, J., «Política, economía y fiscalización de un espacio urbano: el establecimiento de la aljama de los judíos en la Mallorca cristiana». *Espacio, Tiempo y Forma: Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, Serie III. *Historia Medieval*, 17 (2004), pp. 381-398;
- MARENDY, P. M., «Anti-semitism, Christianity, and the Catholic Church: Origins, consequences and Reponses». *Journal Of Church and State*, 47/2 (2005), pp. 289-307;
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., «El problema de los conversos: cuatro puntos cardinales», *Hispania Judaica*, 5 (1980), pp. 51-75;
- MARTÍ, J. M.^a, «La idea de tolerancia y su aplicación en el Derecho contemporáneo». *Humana Iura*, 4 (1994), pp. 53-98;
- MARTÍN CORRALES, E., «Comercio en la frontera. Judíos magrebíes intermediarios en los intercambios mercantiles hispano-norteafricanos», en M. GARCÍA-ARENAL (ed.), *Entre el Islam y Occidente. Los judíos magrebíes en la Edad moderna*, Collection de la Casa de Velázquez (83), Madrid 2003, pp. 253-283;
- MARTÍNEZ CASADO, A., «La situación jurídica de los conversos según Lope de Barrientos». *Archivo Dominicano: Anuario*, 17 (1996), pp. 25-64;
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J., «La retórica sobre la tolerancia o las consecuencias liberales de la teoría liberal», en VV.AA., *El Derecho en red. Estudios en homenaje al profesor Mario G. Losano*, Dykinson, Madrid 2006, pp. 795-816;
- MARTÍNEZ GIJÓN, J., «La prueba pericial en el Derecho territorial de Navarra y Aragón durante la Baja Edad Media». *AHDE*, 31 (1961), pp. 17-54;
- MARTÍNEZ GOMIS, M., «El control de los niños moriscos en Alicante tras el decreto de expulsión de 1609». *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 1 (1981), pp. 251-280;
- MARTÍNEZ LOSCOS, C., «Orígenes de la medicina en Aragón: los médicos árabes y judíos». *Revista de historia Jerónimo Zurita*, 6-7 (1954), pp. 7-60;
- MARTÍNEZ MEDINA, F. J., «Fray Hernando de Talavera: la Corona y el altar en las bases de la organización del reino de Granada», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 19 (2007), pp. 21-46;

- MARTÍNEZ MILLÁN, J., «La persecución inquisitorial contra los criptojudíos a principios del siglo XVIII: el Tribunal de Murcia 1715-1725». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 49/2 (1989), pp. 307-363;
- MCCULLOH, J. M., «Jewish Ritual Murder: William of Norwich, Thomas of Monmouth, and the Early Dissemination of the Myth». *Speculum*, 72/3 (1997), pp. 698-740;
- MECHOULAN, H., «La raison d'État dans la pensée espagnole au Siècle d'Or, 1550-1560», en Y. C. ZARKA (dir.), *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVI^e et XVII^e siècles*, PUF, Paris 1994, pp. 245-263;
- MENACHE, S., «Faith, myth, and politics: the stereotype of the Jews and their Expulsion from England and France». *TJQR*, 75/4 (1985), pp. 351-374;
- , «The king, the Church and the Jews: some considerations on the Expulsion from England and France». *Journal of Medieval History*, 13/3 (1987), pp. 223-236;
- MESEGUER FERNÁNDEZ, J., «Fernando de Talavera, Cisneros y la Inquisición en Granada», en J. PÉREZ VILLANUEVA (coord.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Siglo Veintiuno, Madrid 1980, pp. 371-400;
- MILLÁS VALLICROSA, J. M.^a, «Un antiguo texto de juramento para los judíos mallorquines». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 21/1 (1961), pp. 65-66;
- MIRET Y SANS, J., «El procés de les hosties contra el jueus d'Osca en 1377». *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 4 (1911-1912), pp. 59-80;
- MITRE FERNÁNDEZ, E., «De los progroms de 1391 a los ordenamientos de 1405: un recodo en las relaciones judío-cristianas en la Castilla Bajomedieval». *Espacio, tiempo y forma, Serie III, H.^a Medieval*, 7 (1994), pp. 281-288;
- , «Didáctica, exclusión y autoafirmación. Mensajes antijudíos en Castilla (fines siglo XIII-inicios siglo XV)», en D. BALOUP (ed.), *L'enseignement religieux dans la couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIII^e-XV^e siècle)*, Casa de Velázquez, Madrid 2003, pp. 43-72;
- , «Notas en torno a las disposiciones anti-judías de las Cortes de Valladolid de 1405», en *Proceedings of the Seventh World Congress of Jewish Studies (Jerusalem, 7-14.08 1977)*, t. III, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1981, pp. 115-122;
- MOBAREC ASFURA, N., «Condición jurídica de los moros en la alta Edad Media española». *Revista Chilena de Historia del Derecho*, 2 (1961), pp. 36-52;
- MORENO KOCH, Y., «The Takkanot of Valladolid of 1432». *The American Sephardi*, 9 (1978), pp. 58-145;
- , «La judería y sinagogas de Segovia», en A. M.^a LÓPEZ ÁLVAREZ y R. IZQUIERDO BENITO (coords.), *Juderías y sinagogas de la España medieval*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2003, pp. 383-396;
- MOTIS DOLADER, M. A., «Los judíos zaragozanos en la época de Fernando II de Aragón», en *Minorités et marginaux en France méridionale et dans la Péninsule Ibérique (VII^e-XVIII^e siècles): Actes du Colloque (Pau, 27-29.5 1984)*, CNRS, Paris 1986, pp. 385-412;
- , «Los judíos aragoneses en la Baja Edad Media (1378-1479)», en A. BELTRÁN MARTÍNEZ (dir.), *Historia de Aragón*, vol. VI, Guara, Zaragoza 1987, pp. 149-166;

- , «Acceso metodológico al estudio de la minoría étnico-confesional judía a través de las “Actas de Cortes”», en *Metodología de la investigación científica sobre fuentes aragonesas: Actas de las IV Jornadas (Daroca 1988)*, Instituto de Ciencias de la Educación, Zaragoza 1989, pp. 373-384;
 - , «Disappearance of the Jewish community of Daroca at the beginning of the XVth century», en *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies (Jerusalem, 16-24.08 1989)*, t. II. *The History of the Jewish People*, Jerusalem 1990, pp. 143-150;
 - , «Estructura interna y ordenamiento jurídico de las aljamas judías del valle del Ebro», en J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *II Semana de Estudios Medievales (Nájera, 5-9.8 1991)*, Gobierno de La Rioja-Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1992, pp. 111-152;
 - «Líneas programáticas de la legislación sobre judíos y judeoconvertos en Aragón en la segunda mitad del siglo XV», en M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (ed.), *La Península en la Era de los Descubrimientos (1391-1492): III Jornadas hispano-portuguesas de Historia medieval (Sevilla, 25-30.11 1991)*, t. 1, Junta de Andalucía, Sevilla 1997, pp. 115-164;
 - «La expulsión de los judíos aragoneses», en *Destierros aragoneses*, t. I. *Judíos y moriscos*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1998, pp. 67-112;
 - «Los judíos jacetanos en la Edad Media», en J. L. ONA GONZÁLEZ Y S. SÁNCHEZ LANASPA (coords.), *Comarca de la Jacetania*, Diputación General de Aragón, Zaragoza 2004, pp. 89-97;
- NAHON, G., «Le registre espagnol des circoncisions de Samuel Gomes Atias (Bidache 1725-1773)». *Bulletin Hispanique*, 76, 1-2 (1974), pp. 142-182;
- , «Pour une géographie administrative des juives dans la France de saint Louis». *Revue Historique*, 254/2 (1975), pp. 305-343;
- NARBONA VIZCAÍNO, R., «La introducción de la Inquisición en las ciudades de Castilla y de la Corona de Aragón», en F. J. LORENZO PINAR (ed.), *Tolerancia y fundamentalismos en la historia*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2007, pp. 53-98;
- NEGREDO DEL CERRO, F., «La Hacienda y la conciencia. Las propuestas del confesor del Conde Duque para el saneamiento de las finanzas reales (1625)». *Cuadernos de Historia Moderna*, 27 (2002), pp. 171-198;
- NETANYAHU, B., «Alonso de Espina: was he a New Christian?». *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 43 (1976), pp. 107-165;
- NIETO SORIA, J. M., «El “poderío real absoluto” de Olmedo (1445) a Ocaña (1469): la monarquía como conflicto». *En la España Medieval*, 21 (1998), pp. 159-228;
- NOVINSKY, A., «Judíos y cristianos nuevos de Portugal», en H. MÉCHOULAN (dir.), *Los judíos de España. Historia de una diáspora (1492-1992)*, trad. D. Mínguez, C. Ortega y M. Galmarini, Trotta, Madrid 1993 (1.^a ed., 1992), pp. 91-121;
- OCKER, C., «Ritual Murder and the Subjectivity of Christ: A Choice in Medieval Christianity». *The Harvard Theological Review*, 91/2 (1998), pp. 153-192;
- ORELLA, J. L., «Los judíos en las fuentes jurídicas medievales del pueblo vasco». *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, 29/2 (1984), pp. 261-298;
- ORFALI, M., «Jerónimo de Santa Fe y la polémica cristiana contra el Talmud». *Anuario di Studi Ebraici*, 10 (1984), pp. 157-178;

- , «Judaïsme et marranisme: la question juive en Espagne en 1450 selon le hiéronymite Alonso de Oropesa». *Istina*, 38 (1993), pp. 262-286;
- ORTÍ BELMONTE, M. A., «El fuero de Córdoba y las clases sociales en la ciudad. Mudéjares y judíos en la Edad Media: discurso de contestación, en nombre de la Academia, del Ilmo. Sr. Don Vicente Flórez de Quiñones, académico de número». *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 70 (1954), pp. 5-102;
- , «Glosas a la legislación sobre los judíos en las Partidas». *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 72 (1955), pp. 41-66;
- OVRUT, B. D., «Edward I and the expulsion of the Jews». *TJQR*, 67/4 (1977), pp. 224-235;
- PACAUT, M., «Pauvreté, vie évangélique et prédication chez les Vaudois». *Revue historique*, 241/1 (janv.-mars 1969), pp. 57-68;
- PARELLO, V., «Entre hora y deshonor: el *Discurso* de fray Agustín Salucio acerca de los estatutos de limpieza de sangre». *Criticón*, 80 (2000), pp. 139-153;
- PARENTE, F., «La posizione giuridica dell'ebreo convertito nell'età della Controriforma. La bolla "Cupientes Iudaeos" (1542) e la successiva elaborazione dottrinale». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 51/2 (1991), pp. 339-352;
- PEÑAFIEL RAMÓN, A., «Familia gitana: un mundo diferente en la Murcia del Antiguo Régimen», en V. MONTOJO (ed.), *Linaje, familia y marginación en España (ss. XIII-XIX)*, Murcia 1992, pp. 149-173;
- , «Los gitanos en España y región de Murcia: seis siglos de marginación». *Anales de Historia Contemporánea*, 25 (2009), pp. 37-56;
- PERCEVAL, J. M.^a, «Un crimen sin cadáver: el Santo Niño de la Guardia». *Historia 16*, 202 (1993), pp. 44-58;
- PEREA RODRÍGUEZ, O., «Enrique IV de Castilla y los conversos. Testimonios poéticos de una evolución histórica». *Revista de Poética Medieval*, 19 (2007), pp. 131-175;
- PÉREZ SÁNCHEZ, D., «Tolerancia religiosa y sociedad: los judíos hispanos (s. IV-VI)». *Gerión*, 10 (1992), pp. 275-286;
- PEREZ, J., «L'idéologie de l'État», en C. HERMANN (coord.), *Le premier âge de l'État en Espagne, 1450-1700*, CNRS, Paris 1989, pp. 191-216;
- , «La tolerancia, evolución de un concepto», en R. AMRAN (coord.), *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XV^e au XVII^e siècles*, Indigo & Côté Femmes-Université de Picardie Jules Verne, Paris-Amiens 2011, pp. 41-49;
- PERRIN, B., «Trois textes bibliques sur les techniques d'acquisition immobilière». *Revue historique de Droit français et étranger*, 41/1 (1963), pp. 5-19, 177-195 y 387-417;
- PILES ROS, L., «La situación económica de las aljamas aragonesas a comienzos del s. XV (conclusión)». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 10/2 (1950), pp. 367-384;
- PIRON, S., «Les mouvements de pauvreté chrétiens au Moyen Age central», en BOURG, D. Y ROCH, P. (dirs.), *Sobriété volontaire. En quête de nouveaux modes de vie*, Labor et fides, Genève 2012, pp. 49-73;

- PLAZA, E., «Vicisitudes de un escaparate: la nueva raza de filósofos y la maldición del lenguaje del siglo». *Boletín Americanista*, 36 (1986), pp. 157-195;
- POSAC MON, C., «Ceuta: la última judería del imperio español». *Raíces: Revista Judía de Cultura*, 5 (1989), pp. 41-45;
- PREVOSTI, A., «Estudio tipológico de los restos humanos hallados en la necrópolis judaica de Montjuich (Barcelona)». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 11/1 (1951), pp. 75-90;
- PREVOSTI, M.^a y PREVOSTI, A., «Restos humanos procedentes de una necrópolis judaica de Montjuich (Barcelona)». *Trabajos del Instituto Bernardino de Sahagún de Antropología y Etnología*, 12 (1951), pp. 63-148;
- PUCHE LORENZO, M. A., «Nombrar el agua en la Edad Media. Delpreciado líquido al líquido mortal». *Cuadernos del CEMYR*, 18 (diciembre 2010), pp. 105-117;
- PULIDO SERRANO, J. I., «Calderón y Olivares, dependencia y antisemitismo en el Barroco». *Manuscripts: Revista d'història moderna*, 10 (1992), pp. 183-216;
- , «Consentir por necesidad. Los judíos de Orán en la Monarquía Católica durante los siglos XVI y XVII», en M. GARCÍA-ARENAL (ed.), *Entre el Islam y Occidente. Los judíos magrebíes en la Edad moderna*, Collection de la Casa de Velázquez (83), Madrid 2003, pp. 201-223;
- RÁBADE OBRADÓ, M.^a DEL P., «La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV». *En la España Medieval*, 22 (1999), pp. 369-393;
- , «Judeoconversos y monarquía: un problema de opinión pública», en J. M. NIETO SORIA (dir.), *La monarquía como conflicto en la Corona Castellano-Aragonesa (c. 1230-1504)*, Silex, 2006, pp. 299-259;
- RAMÍREZ DE ARELLANO, R., «Matanza de los judíos en Córdoba en 1391». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 38 (1901), pp. 294-311;
- RATCLIFFE, M., «Judíos y musulmanes en la jurisprudencia medieval española». *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 9/3 (1985), p. 423-438;
- RÉVAH, I. S., «Un pamphlet contre l'Inquisition d'Antonio Enríquez Gómez: la seconde partie de la "Politica Angélica" (Rouen, 1647)». *REJ*, 121 (1962), pp. 81-168;
- , «Le plaidoyer en faveur des "Nouveaux Chrétiens" portugais du licencié Martín González de Cellorigo». *REJ*, 122 (1963), pp. 279-398;
- , «La controverse sur les statuts de pureté de sang. Un document inédit: "Relación y consulta del cardenal Guevara sobre el negocio de fray Agustín Salucio" (Madrid, 13 août 1600)». *Bulletin Hispanique*, 73/3-4 (1971), pp. 263-306;
- REYRE, D., «La voz *Judío* en el "Tesoro de la Lengua castellana" o "Española" de Sebastián de Covarrubias y en su "Suplemento"». *Criticón*, 61 (1994), pp. 81-94;
- , «Escenificación del deicidio en los autos sacramentales de Calderón: elementos teatrales del antijudaísmo español». *Criticón*, 63 (1995), p. 139-162;
- RIAZA SACO, J. F., «Notas sobre los crímenes rituales. El caso del Niño de la Guardia». *Boletín Amistad Judeo-Cristiana*, 17 (noviembre-diciembre de 1967), pp. 1-3;
- , «Notas sobre los crímenes rituales. Dominguito del Val o la supervivencia de una leyenda». *Boletín Amistad Judeo-Cristiana*, 21 (junio-julio-agosto de 1968), pp. 1-3;

- RIERA I SANS, J., «Los tumultos contra los judíos de la Corona de Aragón en 1391». *Cuadernos de Historia. Anexos a la revista Hispania*, 8 (1977), pp. 213-225;
- , «Les llicències reials per predicar als jueus i als sarraïns (segles XIII-XIV)». *Calls*, 2 (1987), pp. 113-143;
- , «“Juderías y sinagogas” en Cataluña. Diez años después», en A. M.^a LÓPEZ ÁLVAREZ y R. IZQUIERDO BENITO (coords.), *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval, en memoria de José Luis Lacave Riaño: XI curso de cultura hispano judía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Universidad de Castilla La Mancha, Cuenca 2003, pp. 229-252;
- RODRÍGUEZ MOLINA, C., «Comunidades judías en Andalucía (ss. XVIII-XIX)», parte 3, documento en línea, recuperado en enero de 2014 de Comunidad Judía de Marbella, <http://www.jewishmarbella.com.es/index.php/fr/reportages-et-articles/61-comunidades-jud-en-andalucss-xviii-xxi-3o-parte-por-claudia-rodrez-molina>;
- RODRÍGUEZ VILLA, A., «Los judíos españoles y portugueses en el siglo XVII». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 49 (1906), pp. 87-103;
- ROKEAH, Z. E., «The Kingdom, the Church and the Jews in Medieval England», en S. ALMOG (ed.), *Anti-semitism Through the Ages*, trad. N. H. Reisner, Pergamon Press, Oxford 1988 (1.^a ed., 1980);
- ROMANO VENTURA, D., «Baño o miqwe de Lérida». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 35/1-2 (1975), p. 158;
- , «Judíos escribanos y trujamanes de árabe en la Corona de Aragón (reinados de Jaime I a Jaime II)». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 38/1 (1978), pp. 71-105;
- , «Aljama frente a judería, call y sus sinónimos». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos y sefardíes*, 39/2 (1979), pp. 347-354;
- , «Marco jurídico de la minoría judía en la Corona de Castilla de 1214 a 1350. Síntesis y propuestas de trabajo», en *Actas del II Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas (Toledo 3-6.10 1983)*, Ayuntamiento de Toledo, Toledo 1985, pp. 261-291;
- , «Los judíos de la Corona de Aragón en la Edad Media», en F. MAÍLLO SALGADO (ed.), *España, al-Andalus, Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1988, pp. 153-167;
- , «Los judíos y el campo en los Estados hispánicos», en *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies (Jerusalem, 16-24.08 1989)*, t. II. *The History of the Jewish People*, Jerusalem 1990, pp. 135-142;
- , «Judíos hispánicos y mundo rural». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos y sefardíes*, 51/2 (1991), pp. 352-367;
- , «Judíos hispánicos en los siglos IV-IX», en *De la Antigüedad al Medioevo, siglos IV-VIII: III Congreso de Estudios Medievales (Léon 23-27.9 1991)*, Fundación Sánchez-Albornoz, 1993, pp. 251-280;
- , «Rasgos de la minoría judía en la Corona de Aragón», en C. BARROS (ed.), *Xudeus e Conversos na Historia. Actas do Congresso Internacional (Ribadavia 14-17.10 1991)*, t. II. *Sociedade e Inquisição*, La Editorial de la Historia, Santiago de Compostela 1994, pp. 221-246;
- ROTH, N., «New Light on the Jews of Mozarabic Toledo». *AJSR*, 11 (1986), pp. 189-220;
- ROULAND, N., «L’histoire des institutions: du hasard à la nécessité». *Revue de la Recherche Juridique* (1983), pp. 19-40;

- ROUND, N. G., «La rebelión toledana de 1449». *Archivum: Revista de la Facultad de Filología*, 16 (1966), pp. 385-446;
- ROZENBERG, D., «El “regreso” de los judíos a España: una minoría en el proceso democrático». *Política y Sociedad*, 12 (1993), pp. 89-96;
- RUIZ POVEDANO, J. M., «El doctor Lorenzo Galíndez de Carvajal. Hombre de negocios en el reino de Granada». *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 3 (1980), pp. 167-184;
- RUIZ RODRÍGUEZ, I., «Cristianos viejos contra cristianos nuevos. Los estatutos de limpieza de sangre en la historia de España», en J. CRUZ DÍAZ y R. RODRÍGUEZ PRIETO (eds.), *En las fronteras del antisemitismo: viejos y nuevos espacios en la sociedad de Internet*, Hebraica, Madrid 2014, pp. 17-52;
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., «Estudios de la Alta Edad Media. La potestad real y los señoríos en Asturias, León y Castilla, siglos VIII al XIII». *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 3.^a época, 31 (1914), pp. 263-290;
- SÁNCHEZ BELÉN, J. A., «La expulsión de los judíos de Orán en 1669». *Espacio, Tiempo y Forma: Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, Serie IV. *Historia Moderna*, 6 (1993), pp. 155-197;
- SÁNCHEZ GRANJEL, L., «Los médicos judíos en la sociedad castellano-leonesa», en E. LORENZO SANZ (coord.), *Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo: actas del Congreso celebrado en Medina del Campo en 1991*, t. III. *Árabe, hebreo e historia de la medicina*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1993, pp. 369-384;
- SÁNCHEZ HERRERO, J., «La literatura catequética en la Península Ibérica, 1236-1553». *En la España Medieval*, 9 (1986), pp. 1051-1118;
- SÁNCHEZ ORTEGA, M.^a-H., «La oleada anti-gitana del siglo XVII». *Espacio, Tiempo y Forma: Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, Serie IV. *Historia Moderna*, 4 (1991), pp. 71-124;
- , «Los gitanos condenados como galeotes en la España de los Austrias». *Espacio, Tiempo y Forma: Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, Serie IV. *Historia Moderna*, 18-19 (2005-2006), pp. 87-104;
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, M. A., «Predicación y antisemitismo: el caso de san Vicente Ferrer», en E. LORENZO SANZ (coord.), *Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo: actas del Congreso celebrado en Medina del Campo en 1991*, t. III. *Árabe, hebreo e historia de la medicina*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1993, pp. 195-204;
- SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL, J., «La Administración de justicia en León y Castilla durante los siglos X al XIII», en J. DE SANTIAGO FERNÁNDEZ y J. M.^a DE FRANCISCO OLMOS (eds.), *I Jornadas sobre Documentación jurídico-administrativa, económico-financiera y judicial del reino castellano-leonés (siglos X-XIII)*, t. I, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2002, pp. 13-49;
- SCHNAPPER, D., «Les limites de la démographie des Juifs de la diaspora». *Revue Française de Sociologie*, 28 (1987), pp. 319-332;
- SCHNEIDMAN, J. L., «Jews as Royal Bailiffs in Thirteenth Century Aragon». *Historia Judaica*, 19 (1957), pp. 55-66;

- , «Jews in the royal administration of thirteenth Aragon». *Historia Judaica*, 21 (1959), pp. 37-52;
- SCHWARZFUCHS, S. R., «The Expulsion of the Jews from France (1306)». *TJQR*, 57 (1967), pp. 482-489;
- SEGURA GRAÍÑO, C. y ROMANO VENTURA, D., «Alfonso X y los judíos. Problemática y propuestas de trabajo». *Anuario de Estudios Medievales*, 15 (1985), pp. 151-178;
- SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, D., «Prelude to the Inquisition: The Discourse of Persecution, the Toledan Rebellion of 1449 and the Contest for Orthodoxy», en W. J. VAN BEKKUM y P. M. COBB (eds.), *Strategies of Medieval Communal Identity: Judaism, Christianity and Islam*, Peeters, Paris-Leuven-Dudley 2004, pp. 47-74;
- SENKMAN, L., «Criptojudíos y sefarditas en la América española, desde la época colonial hasta la formación de las repúblicas latinoamericanas», en H. MÉCHOULAN (ed.), *Los judíos de España: historia de una diáspora (1492-1992)*, Trotta, Madrid 1993 (1.^a ed., 1992), pp. 569-585;
- SERELS, M. M., «La primera generación de judíos españoles en Marruecos: llegada y asentamiento», en A. ALCALÁ (coord.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992*, Ámbito, Valladolid 1995, pp. 236-245;
- SESMA MUÑOZ, J. A., «Violencia institucionalizada: el establecimiento de la Inquisición por los Reyes Católicos en la Corona de Aragón». *Aragón en la Edad Media*, 8 (1989), pp. 659-674;
- SHATZKY, J., «Sefaradim y Ashkenasim en la historia». *Davar*, 128 (1992), pp. 636-645;
- SICROFF, A. A., «El “Lumen ad revelationem gentium”, de Alonso de Oropesa, como precursor del erasmismo en España», en E. BUSTOS TOVAR (coord.), *Actas del cuarto Congreso Internacional de Hispanistas: celebrado en Salamanca, agosto de 1971*, t. 2, Asociación Internacional de Hispanistas-Consejo General de Castilla y León-Universidad de Salamanca, Salamanca 1982, pp. 655-664;
- SIERRA NAVAS, L., «La caída del primer ministro Urquijo en 1800». *Hispania: Revista Española de Historia*, 23/92 (1963), pp. 556-580;
- SINGER, S. A., «The Expulsion of the Jews from England in 1290». *TJQR*, 55/2 (1964), pp. 117-136;
- SORIANO DÍAZ, R. L., «Derecho y Estado. Relaciones Derecho-Estado y modelos de Estado», en R. L. SORIANO DÍAZ Y J. J. MORA MOLINA (coords.), *Teoría y fundamentos del Derecho. Perspectivas Críticas*, Tecnos, Madrid 2013 (1.^a ed., 2011), pp. 52-74;
- STALLAERT, C., «La España de la limpieza de sangre. Una interpretación antropológica de una reacción étnica», en G. ÁLVAREZ CHILLIDA y R. IZQUIERDO BENITO (coords.), *El antisemitismo en España*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2007, pp. 105-126;
- STEIGER, A., «Aragonés antiguo “albedí”». *Archivo de Filología Aragonesa*, 8-9 (1956-1957), pp. 161-162;
- SUÁREZ BILBAO, F., «Las Takkanot de Valladolid: una aportación al Derecho hispano». *El Olivo*, 21/46 (1997), pp. 45-57;

- , «Las otras expulsiones de judíos: el caso de Sepúlveda», en R. AMRAN (coord.), *Violence et identité dans l'Espagne du XV^e au XVII^e siècles*, Indigo & Côté Femmes-Université de Picardie Jules Verne, Paris-Amiens 2011, pp. 199-217;
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., «Problemas políticos en la minoridad de Enrique III». *Hispania: Revista Española de Historia*, 47 (1952), pp. 163-231;
- , «Fundamentos del régimen unitario de los Reyes Católicos». *Cuadernos hispanoamericanos*, 238/240 (1969), pp. 176-196;
- , «Iglesia y judíos: matizaciones en la responsabilidad de la expulsión». *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1 (1992), pp. 27-38;
- , «El máximo religioso», en M. A. LADERO QUESADA et al., *Fernando II de Aragón, el rey Católico*, Institución “Fernando el Católico”, Zaragoza 1996, pp. 47-60;
- SUÁREZ PERTIERRA, G., «La recuperación del modelo constitucional. La cuestión religiosa a los veinticinco años de la Constitución». *Laicidad y libertades. Escritos Jurídicos*, 2 (2002), pp. 313-348;
- TOLAN, J., «Los diálogos contra los judíos», en M. J. LACARRA (ed.), *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca 1996, pp. 181-230;
- TOLEDANO, S., «Dos textos», en F. CAAMAÑO et al., *La libertad religiosa en España y las comunidades judías, FCJE-Hebraica Ediciones*, Madrid 2010, pp.109-114;
- TORRENS, X., «Racismo y antisemitismo», en J. ANTÓN MELLÓN (ed.), *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Tecnos, Madrid 2006, pp. 347-380;
- TORRES GUTIÉRREZ, A., «La decadencia de la Bula de la Cruzada, como reflejo de la secularización de la España del siglo XIX», en O. CELADOR ANGÓN (coord.), *Estado y religión: proceso de secularización y laicidad, homenaje a don Fernando de los Ríos*, Universidad Carlos III-BOE, Madrid 2001, pp. 459-477;
- TORRÓ ABAD, J., «Vivir como cristianos y pagar como moros». *Revista de Historia Moderna*, 27 (2009), pp. 11-40;
- TOUBOUL TARDIEU, E., «El sefardismo en los años 1930. Antecedentes de contactos entre judíos y republicanos en España», en J.-R. LÓPEZ GARCÍA y M. MARTÍN GIJÓN (eds.), *Judaísmo y exilio republicano de 1939*, Hebraica, Madrid 2014, pp. 53-66;
- TREVOR-RUPER, H. R., «La caza de brujas en Europa». *Claves de Razón Práctica*, 192 (2009), pp. 34-43;
- VAL VALDIVIESO, M.^a I. DEL, «El caso de Rabi Simuel Amigo, físico de Valladolid (1475-1490)», en R. AMRAN (coord.), *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XV^e au XVII^e siècles*, Indigo & Côté Femmes-Université de Picardie Jules Verne, Paris-Amiens 2011, pp. 181-198;
- VALDEÓN BARUQUE, J., «Una ciudad castellana en la segunda mitad del siglo XIV: el ejemplo de Murcia». *Cuadernos de Historia*, 3 (1969), documento en línea, recuperado de Región de Murcia en septiembre de 2010, http://www.regmurcia.com/docs/murgetana/N039/N039_001.pdf;
- , «Conflictos sociales y antijudaísmo en el reino de Castilla en el siglo XIV», en *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid 1981, pp. 153-166;

- , «Sociedad y antijudaísmo en la Castilla del siglo XIV», en C. BARROS (ed.), *Xudeus e conversos na historia. Actas do Congreso Internacional (Ribadavia 14-17.10 1991)*, t. II. *Sociedade e Inquisición*, La Editorial de la Historia, Santiago de Compostela 1994, pp. 27-46;
 - , «La revolución Trastámara», en V. A. ÁLVAREZ PALENZUELA (coord.), *Historia de España de la Edad Media*, Ariel, 2007, pp. 669-686;
- VALENCIA, P. DE, «Tratado acerca de los moriscos de España (fragmentos)». *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 43 (2009), pp. 303-321;
- VALLE RODRÍGUEZ, C. DEL, «Pedro Alfonso y su diálogo», en id. (ed.), *La controversia judeocristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII). Homenaje a Domingo Muñoz León*, Instituto de Filología, Madrid 1998, pp. 201-222;
- , «Las lenguas de los judíos en la España visigoda y al-Andalus». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 63/1 (2003), pp. 183-193;
 - , «La guerra civil entre don Pedro el Cruel y Enrique II de Trastámara en obras hebreas contemporáneas», en *Actas del I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, vol. VI, t. I, *Campesinos y señores en los siglos XIV y XV*, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Ciudad Real 1988, pp. 13-25;
- VAN KONINGSVELD, P. S. y WIEGERS, G. A., «The Islamic Statute of the Mudejars in the Light of a New Source». *Al-Qantara*, 17 (1996), pp. 19-58;
- VÁNDOR, J., «Del antijudaísmo precristiano al antisemitismo racial: estudio de una metamorfosis», en J. CRUZ DÍAZ y R. RODRÍGUEZ PRIETO (coords.), *Holocausto y crímenes contra la humanidad: claves y recorridos del antisemitismo*, Anthropos, Barcelona 2009, pp. 11-34;
- VÁZQUEZ JANEIRO, I., «La Teología en el siglo XV», en L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES (coord.), *Historia de la Universidad de Salamanca*, t. III. *Saberes y confluencias*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2006, pp. 171-202;
- VÁZQUEZ LARREA, I., «Los orígenes del nacionalismo vasco». *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades*, 16/2 (2006), pp. 141-151, documento en línea, recuperado de SOCIOTAM en marzo de 2012;
- VENDRELL DE MILLÁS, F., «En torno a la confirmación real, en Aragón, de la pragmática de Benedicto XIII». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 20/2 (1960), pp. 319-351;
- VENDRELL GALLOSTRA, F., «La política proselitista del rey D. Fernando I de Aragón». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 10/2 (1950), pp. 349-366;
- , «La política proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Antequera». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 13/1 (1953), pp. 87-104;
- VERLINDEN, CH., «La grande peste de 1348 en Espagne. Contribution à l'étude de ses conséquences économiques et sociales». *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 17 (1938), pp. 103-146 ;
- VILAR REY, I., «Ratio studiorum: La presencia de una biblioteca jesuita en la Universitat de València», en *Ratio studiorum: una llibreria jesuïta a la Universitat de València*, Publicacions Universitat de València, València 2001, pp. 93-111;
- VILAR, J. B., «Jacob Cansino, un judío en la Corte de Felipe IV». *Mg*, 26 (1972);

- VINCENT, B., «¿Cuál era el parecido físico de los moriscos?», en *Actas de los II Coloquios de Historia de Andalucía (Andalucía Moderna)*, Confederación Española de Cajas de Ahorro, Córdoba 1983, pp. 335-340;
- , «La cuestión morisca. La sublevación de 1568-1570», en *La monarquía hispánica: Felipe II, un monarca y su época. Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial 1 de junio, 10 de octubre, 1998*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, s.l. 1998, pp. 285-290;
- , «La conspiración morisca, ¿proyecto o fábula?». *Estudis: Revista de Historia Moderna*, 35 (2009), pp. 115-129;
- VIÑAS Y MEY, C., «De la Edad Media a la Moderna. El Cantábrico y el Estrecho de Gibraltar en la historia política española». *Hispania: Revista Española de Historia*, 5 (1941), p. 41-105;
- VIÑUALES FERREIRO, G., «Los repartimientos del “servicio y medio servicio” de los judíos de Castilla de 1484, 1485, 1490 y 1491». *Sefarad: Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo*, 62/1 (2002), pp. 185-206;
- , «El repartimiento del “servicio y medio servicio” de los mudéjares de Castilla en el último cuarto del siglo XV». *Al-Qantara* 24/1 (2003), pp. 179-202;
- WOLF, PH., «The 1391 pogrom in Spain, Social crisis or not?». *Past and Present*, 50 (1971), pp. 4-18;
- WOLFF, PH., «Reflexions sur les troubles sociaux dans les pays de la Couronne d’Aragón au XIV^e siècle», en *VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón: Valencia, 1 a 8 de octubre de 1967*, t. II, s. n., Valencia 1969, pp. 95-102.
- YOVEL, Y., «Why Spinoza was excommunicated?». *Commentary*, 64/5 (noviembre de 1977), p. 46-52;
- ZAFRANI, H., «Las comunidades judías de origen ibérico de Marruecos, desde 1492 hasta nuestros días», en H. MÉCHOULAN (ed.), *Los judíos de España: historia de una diáspora (1492-1992)*, Trotta, Madrid 1993 (1.^a ed., 1992), pp. 490-506;
- ZINK, A., «Une niche juridique. L’installation des Juifs à Saint-Esprit-lès-Bayonne au XVII^e siècle». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 49/3 (1994), pp. 639-669;
- ZINTZO GARMENDIA, B., «El tribunal inquisitorial de Logroño», *Brocar: Cuadernos de Investigación Histórica*, 13 (1987), p. 57-63;